# عقل و عقلِ عقل

فریتیوف شوان

ترجمهٔ بابک عالیخانی

هرمس

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

# عقل و عقلِ عقل

فریتیوف شوان

ترجمهٔ بابک عالیخانی

انتشارات هرمس

با همکاری

مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها

انتشارات هرمس (وابسته به مؤسسهٔ شهر کتاب)

تهران، خیابان ولی‌عصر، بالاتر از میدان ونک، شمارهٔ ۱۳۳۷ـ تلفن: ۸۷۹۵۶۷۴

با همکاری

مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها: تهران، خیابان شهید لواسانی، پلاک ۹۱ ـ تلفن ۹ـ۲۲۰۶۶۳۷

مجموعهٔ ادبِ فکر ـ فلسفه و کلام ۳۴

---

عقل و عقلِ عقل

فریتیوف شوان

ترجمه: بابک عالیخانی

طرح جلد: واحد گرافیک هرمس

چاپ اول: ۱۳۸٤

تیراژ: ۲۲۰۰ جلد

چاپ: نوبهار



شونون، فریتیوف ۱۹۰۷ـ م Schuon, Frithjof

عقل و عقلِ عقل / فریتیوف شوان، ترجمهٔ بابک عالیخانی. ــ تهران: هرمس، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها، ۱۳۸۴.

۱۶۶ ص. (مجموعهٔ ادبِ فکر ـ فلسفه و کلام ۳۴)

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتاب حاضر ترجمهٔ مقالات فریتیوف شوان از کتابهای مختلف است.

۱. شوان، فریتیوف، ۱۹۰۷ـ م. Schuon, Frithjof ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. دین ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۳. دین ــ فلسفه ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عالیخانی، بابک ۱۳۴۲ـ ، مترجم.

BL ۵۰ / ع۷ ۱۳۸۴ ۲۰۰

۸۲/۱۳۶۵۶م

ISBN 964-363-069-2

شابک ۲ ـ ۰۶۹ ـ ۳۶۳ ـ ۹۶۴

# فهرست

# یادداشت مترجم

در فهرست اسامی کتب فریتیوف شوان، حکیم و عارف سوئیسی، کتابی به نام «عقل و عقلِ عقل» مشاهده نمی‌شود. آنچه در این دفتر با عنوان فوق از شوان به فارسی ترجمه شده، مجموعاً هفت مقاله است برگرفته از کتابهای مختلف وی (منطق و تعالی، مقامات حکمت، چشم‌اندازهای معنوی، پرتوی بر جهانهای قدیم) که همگی آنها کم و بیش با موضوع فلسفه (قدیم و جدید) مربوط است. نگاه شوان به فلسفه، یادآور نگاه اکثر صوفیان دوره‌های گذشته است: فلسفه فعالیت عقلی بسیار مهمی است، اما برای رسیدن به حقیقت نهایی باید از محدودیّت آن گذر کرد. امید است که ترجمهٔ این مقالات جویندگان حقیقت را به‌کار آید.

استاد بزرگوار جناب آقای محمود بینامطلق ترجمهٔ دو مقاله از مقالات شوان را ملاحظه فرموده‌اند؛ از رهنمودهای گرانقدر ایشان بهره برده‌ام و سپاسگزار لطف ایشان هستم. استاد ارجمند جناب آقای دکتر غلامرضا اعوانی نیز با روشنگری‌های خود بنده را مرهون لطف خویش ساختند. این ترجمه را خالصانه به پیشگاه این دو استاد بزرگ تقدیم می‌کنم.

## مقالهٔ یکم

# تصرّف غلط در دو معنیِ انضمامی[1] و انتزاعی

اطلاق صحیح لفظ «انتزاعی» بر معانی کلّی است: در نظر گرفتن یک صفت در نفس ذات آن، یعنی «انتزاع» مصادیق ظهور آن صفت از آن. در مباحثات قرون وسطایی دربارهٔ کلّیّات، پیروان مذهب اصالت اسم[2] در اینکه معانی کلّی را امور انتزاعی و یا علائم تفکّر می‌شمردند، بر خطا نبودند، چه از نظر عقل[3]، وضع آن معانی درواقع همین است؛ ولی وقتی به نکوهش پیروان مذهب اصالت واقع[4] می‌پرداختند که چرا در کلّیّات حقایق انضمامی دیده‌اند، به راه خطا می‌رفتند، زیرا صفتهای کلّی از روی حقیقت خود درواقع با معانی افلاطونی و یا مبادی اشیاء مطابق می‌افتند.[۱]

اگر پیروان مذهب اصالت اسم قرون وسطایی تنها صفتهای کلّی را انتزاعی می‌دانستند، در تفکّر امروز به سوء تصرّف مهمّی برمی‌خوریم دربارهٔ معنی انتزاعی و هم دربارهٔ معنی انضمامی. چه، بدیهی است که خطا در مورد یکی به خطا در مورد دیگر مربوط است. هر واقعیّتی که از نظر جسمانی و یا نفسانی در حسّ نگنجد، هرچند که کاملاً در دسترس کشف[5] صریح واقع باشد، کم و بیش از سر استخفاف، «انتزاعی» خوانده می‌شود، گویی فرق بین رؤیا و یا حتّی فریب است از یک طرف و واقعیّت و یا سلامت ذهن از طرف دیگر.

جوهر یا حقیقت قائم به ذات را «انتزاعی» و عَرَض را «انضمامی»

---

1. concrete 2. nominalists 3. reason 4. realists
5. intellection

می‌انگارند و می‌پندارند که تنها به طریق انتزاع، یعنی به اسقاط تقییدات، به معنی فوق محسوس می‌توان رسید، که این تصوّر اگر در قلمرو منطق بی‌دلیل نباشد، باری در افق کشف صریح غلط خواهد بود. یقین ما نسبت به مطلق نه در گرو سیر انکشاف ذهنی، بلکه فطریِ حقیقتِ خرد[1] ماست و چه بسا بی یاوری عملیّات منطقی هم به آگاهی ما درآید. اگر خرد قوّهٔ تمییز «جواهر» باشد در ضمن «اعراض» و یا خودْ مستقلّ از اعراض، آن‌گاه «انضمامی‌مسلکی»[2] را تنها به عنوان تدوین فلسفی بی‌خردی توصیف می‌توان کرد.

اگر امر انتزاعی آن است که مسبوق باشد به منها کردن چیزی که همان رقایق[3] تجربی است، آن‌گاه همین رقایق هم خود «انتزاعی» خواهند بود، به این معنی که در اعتبار آنها بایستی آنها را از حقایق خود انتزاع کرد؛ از این زاویه امر عَرَضی و یا رقیقتی را انتزاعی باید دانست. این پرسش که آیا وجود انتزاعی (اعتباری) است و یا نه، طرح یک این یا آنِ[4] تصنّعی است چه در جمع این دو منعی نیست: اگر از یک طرف در نزد ذهن و نسبت به موجودات، وجود یک امر انتزاعی (اعتباری) می‌نماید، از طرف دیگر، خود واقعیّتی است عینی و انضمامی (اصیل) و مأخذ تصوّر انتزاعی (اعتباری) وجود و یا به عبارت دیگر، وجود انضمامی‌ترین (اصیل‌ترین) واقعیّتهاست. تصوّر وجود یا عکس بالنّسبه مستقیم وجود است در خرد محض و یا اینکه اثر غیرمستقیم وجود است در عقل تحلیلی؛ در مورد اخیر، وجود را انتزاعی (اعتباری) باید گفت، چه ذهن متفکّر اشیاء «موجود» و یا به عبارت دقیقتر اشیاء «موجود در خارج» را به منزلهٔ مبتدای حرکت اختیار می‌کند و بی وجود این اشیاء، آن انتزاع (اعتبار) قابل تصوّر نیست؛ امّا در کشف مستقیم که مبتدای آن یقین فطری و ماقبل منطقی است (ماقبل منطقی به معنی ایجابی و از روی «تنازل

---

1. intelligence 2. concretism 3. phenomena 4. alternative

فیض»[1] و نه از روی تکامل نوع)[۲]، استشعار به وجود، «چیزی از عین وجود» است، چه این استشعار شعاعی است که از وجود سر بر زده است؛ بنابراین کشف بکلّی غیر از تعمّل[2] عقل تحلیلی است. از این نظرگاه، وجود پیش از آنکه به منزلهٔ یک «تصوّر» ظاهر شود، به عنوان یک «استشعار» پدیدار می‌آید و ضرورتاً با رقایق موجود در خارج ملازم نیست؛ در مرآت عقلِ عقل[3]، وجود سخت بدیهی است و آن را هم به نقطهٔ هندسی و هم به فضای غیرمتناهی قیاس می‌توان کرد: نقطه‌ای که در دقّت خود رمیده است و فضایی که در خلوت خود آرمیده. خلاصه کنیم: وجود به دو طریق انتزاعی (اعتباری) است، یکی وقتی که در حجاب رقایق حسّی است و دیگر وقتی که در حجاب نتایج عقلی. از طرف دیگر، وجود انضمامی (اصیل) است هم به نفس ذات خود و هم به منزلهٔ مُدرَکِ عقلِ عقل از روی برخورداری آن از وجود.

نظیر این سخنان دربارهٔ معانی دیگری هم که به عنوان «انتزاعی» می‌خوانند، راست می‌افتد، مثلاً دربارهٔ معنی آزادی. آزادی قطع نظر از آفریدگان آزاد و یا یک آفریدهٔ آزاد بخصوص، به چه معنی است؟ آزادی عبارت است از استشعار به گوناگونی بی‌حدّ و حصر امکانها[4] که این استشعار خود شأنی از شئون وجود است. در پاسخ گروهی که تنها یک درک ذوقی خاصّ از آزادی، مثلاً آزادی یک پرنده را، انضمامی می‌پندارند و خود آزادی را انضمامی نمی‌شمارند (که به زعم آنان چیزی بیش از مجرّد یک انتزاع ذهنی نیست)، بی‌آنکه وجود انتزاع در عقل تحلیلی نفی کرده شود، باید گفت که آزادی به‌خودی‌خود حقیقتی است بی‌زوال که آفریدگان ممکن است از آن برخوردار شوند و ممکن است از آن برخوردار نشوند، و درک ذوقی خاصّ از آزادی چیزی بیش از یک «عَرَض» نیست. تعریف ایجابی آزادی این است که آزادی، امکان فرانمودن خویش است به تمامی و یا امکان «خویشتن» بودن

---

1. emanation 2. operation 3. intellect 4. possibilities

است به تمامی و چنین امکان (و یا ذوق) به منزلهٔ سرور و ابتهاج واقعی و بنابراین انضمامی، که همگی زندگان برحسب سرشتها و سرنوشتهای خود از آن برخوردارند، ساری در همهٔ عالم است؛ عالم زندگان موجودی است که نَفَس می‌کشد و به‌خودی خود و هم در اجزای متفرّد بی‌شمار خود زندگانی می‌کند؛ و در وراء این همه، آزادی غیرمتناهی است که عبارت را به آنجا راه نیست. بسیاری از معانی که چون از تجربهٔ مستقیم هر روزی ما بیرون‌اند، از روی مسامحه به نام انتزاعی می‌خوانیم و یا آنها را به این عنوان نام می‌بریم تا عجالتاً در منطق ما به‌کار روند، با ذوقهایی مطابق می‌افتند که از آنچه خود درمی‌یابیم عمیق‌تر و واقعی‌تر است. ذوقهایی که متعلّق است به استشعارهای تکوینی[1] که ما خود جلوه‌ای و یا ذرّه‌ای از آنیم.

معنی عدل یک معنی انتزاعی است، آمنّا و صدّقنا؛ ولی تعادل کلّ که مأخذ این معنی است و افعال عادلانهٔ جزوی که مظهر آن‌اند، به همان قدر انضمامی است که خود عالَم. امّا برگردیم به معنی آزادی: پرنده‌ای که از قفس خود گریخت، می‌گوییم آن پرنده آزاد است؛ به جای این تعبیر، باز به همان درستی، می‌توان گفت که آزادی در یک موضع بر پوستهٔ عالم فیَضان کرد و یا اینکه پرنده را فراگرفت و یا در این آفریده و در آن صورت پدیدار آمد؛ آزاد شدن از حوادث به شمار می‌رود؛ درحالی‌که آزادی آن است که همیشه بوده است و همیشه خواهد بود. مَثَل اعلای هر آزادی و واقعیّتی که در هریک از رقایق جزوی و یا «عَرَضی» آزادی پدیدار می‌آید، عدم تناهی فعل مصدری[2] و یا الهی است و استشعار حق تعالی نسبت به حضرت امکان[3] که متعلّق به اوست.

❖

خرد و توان و نیکویی حقایقی است انضمامی، چه گذشته از اینکه هر سه صفات

---

1. cosmic 2. principial 3. All-possibility

وجودند، که خود به کمال و بی‌زوال است، مبادی کلّی همهٔ رقایقی هم هستند که نمودار آن حقایق‌اند به طور مقیّد و همانند اتّصال قطره‌های آب دریا بـه دریا به آن حقایق متّصل‌اند. اضداد صفات کلّی را انیّتی نیست، چه امور عدمیِ محض‌اند و بنابراین حظّی از وجود حقیقی نبرده‌اند؛ نقصان «مـحض» و یـا نقصان «بماهو هو» منطقاً هیچ است (و تنها منطقاً، چه عدم را ناقص هم نتوان گفت، زیرا که لاشیء محض است). معنی نقصان و یا نقصان و فقدان جزوی هرگز به یک حقیقت باز نمی‌گردد، چه حقایق کلّی بنا به تعریف ایجابی‌انـد؛ برعکس، این معنی باز می‌گردد به قلمرو امور عَرَضی، زیرا بی وجود عَرَض هرگز فقدانی پدید نمی‌آید. آیا معنی نقصان، فی‌المثل معنی زشتی را، به این اعتبار صرفاً باید امری انتزاعی دانست؟ در این باره حق به جـانب مـذهب اصالت اسم است (هرچند که مذهب اصالت واقع هم در اینجا مخالفتی با آن ندارد) زیرا معانی عدمی درواقع چیزی بجز صـورت کـلّی[1] اعـراض و یـا صورت مجرّد[2] اعراض نیست، درعین حال که باید به خاطر داشت که ارباب انواع شرور در مرتبهٔ مبادی غیرمقیّد به صورتِ عالم ما، که عالمی است مقیّد به صورت، واقع‌اند. بدیهی است که حقایقِ دانی را در طرح الهی وقعی نیست، زیرا ارباب شرور و یا شیاطین جنّ[3] سایهٔ معکوس (معکوس در جهت نیستی که خود حظّی از وجود نبرده است) اسماء اللّٰه‌اند؛ قـضیّهٔ «هـبوط مـلائک» عبارت است از ظهور مبادی جدایی و وارونگی و فقدان و نفی و هـمچنین فشردگی و تبخیر در عالم.

پس آیا از اینجا باید خود معانی زشتی و رذیلت را هم برخـورداری از زشتی و یا رذیلت شمرد، چنان‌که دربارهٔ معانی ایجابی چنین می‌توان گفت؟ پیداست که چنین نیست، زیرا تعریف رذیلت مشتقّ از فضیلت است: مـیزان بدی نیکی است و به بی‌خردی بی‌خردی را نمی‌دانیم، بل به خرد است که پی

1. generalisation 2. abstraction 3. demons

بردن بدین فقدان میسّر می‌آید. اگر درک عقلانی[1] نیکی برخورداری از نیکی است، درک بدی همواره از این درک ایجابی برمی‌خیزد، ولی به طریق عَرَضی و یا سلبی؛ آنچه از اصل تکوینی رذیلت بهره می‌برد، تنها عین رذیلت و نه معنی رذیلت است. بین این دو ابداً تقارنی موجود نیست، چه خرد به‌خودی‌خود نیک است و تعقّلی که متعلّق آن بد باشد خود همواره نیک خواهد ماند؛ این تعقّل به «معانی» ایجابی و بی‌زوال اشیاء سخت پیوسته است و در پرتو آن معانی و به اتّفاق آنها به‌کار می‌افتد. دلیل وجود خرد آن است که عکس حقایق اشیاء در او افتد و دیگر آنکه فقدانها و نسبیّتهای نظیر آن حقایق را هم ضبط کند. مایهٔ رذایل در نهایت تحلیل، اراده‌ای است که با جدا افتادن از خرد محض تباه شده است و یا خردی که با گردن نهادن در پیش چنان ارادهٔ تباه و بنابراین با پیوند بریدن از مرکز متعالی خویش، به بیراهه رفته است. ریشهٔ خطا را به‌نسبتِ سنگینی آن، در جزء ارادی و یا هوایی[2] باید جست که از درون تباه می‌گرداند، تا جایی که حتّی به صورت مزوّر کشف هم در می‌تواند آمد. [۳]

«انضمامی‌مسلکان» امروزی را ملامت نتوان کرد که چرا تأکید می‌ورزند که وجوه یک امر را هم باید ملاحظه کرد و کافی نیست که علی‌العمیساء و به طریق سیستماتیک به اطلاق اصول بپردازند؛ خطای آن گروه در این است که حقیقت را تنها در مرتبهٔ امر عَرَضی معتبر می‌پندارند و نه در مرتبهٔ امر ذاتی، و هم اینکه قاصرند از درک این معنی که آنچه را «انضمامی» می‌گویند (که جز امر عَرَضی و یا امر مقیّد نیست) اوّلاً و بالذّات[3] در طیّ آنچه که آنان به عنوان «انتزاعی» می‌خوانند منطوی است. اینکه فی‌المثل معنی عدل در اطلاق خود، درجاتی و حتّی گاه وجوه متعارضی را ایجاب می‌کند، مستلزم آن نیست که مورد اطلاق معارض معنی افتد؛ برعکس، از اینجا به دست می‌آید که آن معنی

---

1. intellectual  2. passional  3. a priori

به‌خودیِ‌خود مستلزم وجود وجوه است و اطلاق آن بی ملاحظهٔ این وجوه، تنها از روی درنیافتن عین معنی عدل خواهد بود. اینکه اگر درویشی لقمهٔ نانی را دزدید، کاری که با او باید کرد، غیر از کاری است که با دزدی باید کرد که گنجینه‌ای را به سرقت برده است، امر واضحی است که از عین معنی عدل و نه صرفاً از اوضاع و احوال عَرَضی برمی‌آید. بر «انضمامی‌مسلکان» که در واقع در قلمرو موارد اطلاق بر عمل صحیح قادرند، ولی چه بسا در اینجا هم از روی درنیافتن معنی بلغزند، انتقادی روا نبود، اگر نبود گرایش اساسی این گروه به در افتادن با اصول و منحصر ساختن هر نوع تحصّل در نوعی تجربی‌مسلکی[1]، که به امر عَرَضی درمی‌آویزد؛ این گرایش اصل تصرّفات سوء ضدّ عقلانی و غالباً بسیار غیرمنصفانه‌ای است که در آنچه امروز از روی اتّفاق به اسم «روان‌شناسی» می‌خوانند، دیده می‌شود.

❋

«وجود»[2] کی‌یرکه‌گور به دلیل آنکه بی‌دلیل است، خود مُبطل خویش است: در مرتبهٔ متعلّق به بشر خاکی که بنا به تعریف موجودی است متفکّر، چگونه می‌توان اخلاق «وجودی»، یعنی اخلاقی «زیستنی و نه اندیشیدنی»، و بنابراین اخلاقی مصون از «انتزاع» را تصوّر کرد؟ بدفهمی اصلی وجودی‌مسلکی همین این یا آن[3] است، که در یک طرف آن «وجود» است و در طرف دیگر «فکر-انتزاع» و در حقیقت این خود یکی از معوج‌ترین مصادیق آن امری است که به عنوان این یا آن گرایی[4] غربی می‌توان توصیف کرد.[۴]

روان غربی همواره بیشتر با این‌یاآن‌ها گذرانیده است: یا اندیشه و زندگی را در این‌یاآن‌های واقعی که جزئی و بنابراین نامتوازن بوده است (مثل لذّت و

---

1. empiricism 2. existence 3. alternative 4. alternativism

الم) محصور کرده و یا بر اثر «تحقیقات» فلسفی و در طلب ویرانگرانهٔ تازگی و دیگرگونگی، این‌یاآن‌های غیرواقعی تراشیده است. درواقع یکی از مثالهای بارز این معنی، انتقاد کی‌یرکه گور است دربارهٔ «متفکّر انتزاعی»، که گویا تقصیرش این باشد که «از روی تناقض درصدد است که وجود خود را به وسیلهٔ فکر ثابت کند». نتیجه‌ای که این فیلسوف بدان رسیده، این است که «تا جایی که او انتزاعی می‌اندیشد، از واقعیّت وجود خود یک امر انتزاعی می‌سازد». ولی اوّلاً تفکّر از روی واقع و یا تفکّر از روی عقل، و نه‌تنها کنار هم چیدن قضایای خیالی و یا مصادره به مطلوبها، بنا به تعریف «تفکّر انتزاعی» است وگرنه به حدّ خیال متنزّل می‌گشت؛ و ثانیاً در بین دو قطب «بودن» و «اندیشیدن» تقابل اساسی وجود ندارد، زیرا بودن ما نسبت به ما همواره نوعی آگاهی است و اندیشهٔ ما نوعی بودن. آنچه نسبت به واقعیّت ایجابی وجود، غیر وافی است خطاست ( و نه انتزاع) و آنچه از آگاهی ما، چه این آگاهی در قالب تفکّر منعقد شود و چه نشود، به طور کلّی جداست، وجود معدنی است و نه حیات ما. بااین‌حال در انتقاد وجودی‌مسلک[1]، جزئی از حقیقت موجود است و آن اینکه علم حصولی به سبب اقتطاب[2] ذهن و عین، علمی است تفرقه‌افکن؛ ولی نتیجه‌ای که از این باید گرفت نه آن است که علم حصولی در مرتبهٔ خود بی‌اعتبار و یا از حیث مضمون خود محدود است، بلکه این است که علم حصولی همهٔ علم ممکن نیست و در صریحِ علم کشفی و حضوری، بساط اقتطاب ذهن و عین درنوردیده می‌شود.

خردمندان، اگر به طور تصنّعی تباه نشده باشند، به طرق خاصی می‌اندیشند و واکنش می‌نمایند و بی‌خردان هم به طرق دیگر. وجودی‌مسلکی هنری کرده و به قلب مهیبی دست زده است و آن اینکه معمولی‌ترین قسم بی‌خردی را به عنوان خرد وانموده و بدان سر و صورت فلسفی بخشیده است و خرد را، خرد

---

1. existentialist 2. polarization

همهٔ خردمندان در همهٔ روزگاران را، به استهزا گرفته است. از آنجا که فتنهٔ آخر زمان پس از اینکه جزو امور ممکن درآمد، حتماً واقع می‌بایست شد، چه «فتنه لابدّ باید واقع شود»، این‌گونه به منصّهٔ ظهور درآمدنِ امر محال[1] هم دور از توقّع نبود. اگر برکشیدن خطا به پایهٔ حقیقت و رذیلت، به پایهٔ فضیلت و شرّ، به پایهٔ خیر، کار بدیع باشد، آن‌گاه قالب کردن بی‌خردی به منزلهٔ خردمندی و وانمودن خردمندی به مثابهٔ بی‌خردی هم کاری بدیع خواهد بود؛ تنها می‌بایست این معنی به ذهن کسی متبادر شود. در طول اعصار، فلسفه ورزیدن عبارت بوده است از تفکّر، ولی در قرعهٔ فال قرن بیستم افتاده بود که تفکّر نکنند و از همین فلسفه‌ای بتراشند.

❖

همین که متفکّری پنداشت علّت پدیدارها را دریافته است، فیلسوف دیگری فرامی‌رسد و او را متهّم می‌دارد که علّت علّت را ندانسته است و هَلُمَّ جرّاً الی ما لا نهایة له. از اینجا می‌توان پی برد که فلسفه وقتی مبدّل شد به «هنر برای هنر» دیگر چیزی نخواهد بود مگر جستجوی علّت علّت، از روی التباس ذهنی مطلق و بدون کوچکترین احتمال وصول به نتیجه. امّا در حکمت اصیل از پیش معلوم است که همگی حقیقت همانند شراره‌ای که از سنگ بیرون بجهد ممکن است و می‌بایست که از درون هر تعبیر مطابق با واقع بیرون جهد، درعین‌حال که عدم تناهی ذاتی آن حقیقت هرگز اظهارکردنی نیست. بی‌شک پرتناقض‌ترین و بیهوده‌ترین کارها جستجوی تعبیرهای کاملاً مطابق است که همه نوع تقاضای کشف اسباب و از جمله تصنّعی‌ترین و غیرتعقّلی‌ترین نوع این تقاضا را برآورد؛ این است که در بین «طلب» اهل فلسفه و طلب اهل مشاهدهٔ معنوی[2] هیچ نسبتی در کار نیست، چه اصل

---

1. absurd    2. contemplation

اساسی آن طلب که جُستن تعبیرهای کاملاً مطابق باشد، درست بر ضدّ اهتمام به وارستن و برتر جَستن از دایرهٔ الفاظ خواهد بود. جای تعجّب نیست که پس از آنکه قرنها عقل استدلالی را به‌کار برده‌اند، بی‌آنکه هیچ نوع اشباعی حاصل شده باشد (چه در اینجا اشباع اصلاً ممکن نیست)، بالاخره از آنچه که به راست یا به دروغ به عنوان «انتزاعی» خوانده‌اند، بیزار آیند، و به جای اینکه برگردند به جانب آن واقعیّت «انضمامی» که در اندرون است و حکمای قدیم و اولیا همواره آن را می‌دانسته‌اند، با کمال تأسّف به جانب بَدَل ظاهری آن واقعیّت برمی‌گردند که سختی و هم پراکندگی به بار می‌آورد و سراسر موهوم است. دعوی نوآوران و نیست‌انگاران و «هواداران سازندگی» همه این است که «از صفر آغاز کنند»، تو گویی ممکن است که انسان خود را دوباره بیافریند و خردی را که به آن اندیشه می‌کند و اراده‌ای را که به آن می‌خواهد و کار می‌کند، دوباره بیافریند. خلاصه مثل اینکه انسان جز از سرچشمهٔ آراء و اهواء خویش برنیامده است.

❖

یکی از مظاهر بارز انضمامی‌مسلکی، آن پیش‌داوری است که امر متوسّط را به مثابهٔ میزان[1] تلقّی کنند، به این بهانه که از باب مثال، زیبایی امری تقریباً استثنائی است و قاعده عملاً بجز میانه‌حالی نیست؛ و نتیجهٔ این آن خواهد بود که انحطاط را به دلیل عمومیّت آن سرمشق تقلید انگارند؛ و این همه به اسم «واقعیّت» و بنابراین به اسم «امر انضمامی» واقع می‌شود. از این مثال می‌توان دانست که انضمامی‌مسلکی چگونه تفکّر و از آنجا علم را هم تا حدودی مسخ کرده است. باز از اینجا می‌توان پی برد که دموکراسی چه دینی به گردن انضمامی‌مسلکی دارد و چگونه انضمامی‌مسلکی به طور کلّی پشتوانهٔ

1. norm

میانه‌حالی و عامیانگی و حتّی در عصر ما پشتوانهٔ امور ناموزون[1] و پست قرار گرفته است. بالاخره حتّی صورت خلق را می‌آلایند، بدین طریق که عیبهایی بدو نسبت می‌دهند که خود به عنوان هنر وانمود کرده‌اند و در عمل از یاد می‌برند که در اوضاع و احوال صحیح، خلق حامل فضایلی است که به حیثیّت کمّیّت و ثقل و تفرقهٔ او متعلّق نیست؛ خلق را آسان آسان عین توده‌ها نتوان دانست، زیرا که خلق به منزلهٔ جوهری است که تنها سنّت آن را به بار نیک تواند آورد.

در همین زمینه باید به یک رأی فلسفی اشاره کرد که در قلمرو فرهنگ و اجتماع و اخلاق هرچه شرّ هست، همه از انتزاع سر بر زده است؛ ولی در بعضی جاها محال است که به طور انتزاعی فکر نکرد و به تقدّم اصول بر امور جزوی قائل نشد؛ پس سخن نه از برگزیدن یکی از دو امر انضمامی و انتزاعی، بلکه از تعیین اعتبار این و یا آن در مورد خاصّ است. بی‌شکّ واقعیّت این است که تنگ‌نظرترین هواداران امر انضمامی وقتی که پای سیاست در میان آید، به معنی مذموم کلمه سخت انتزاعی می‌اندیشند، یعنی بسیار دور از واقع‌بینی و بسیار دور از مردمی. برعکس، کسانی که خرد ایشان به معنی ممدوح کلمه انتزاعی و بنابراین از اصول حقیقی خبردار است، دربارهٔ امور جزوی بشری تا جایی که بتوان و بباید آنها را در نظر گرفت، بسیار فهمیده از کار درمی‌آیند.[۵]

❖

برخی استدلالها که در نفی حیات جاودانی بدان می‌آویزند، مثال بارزی است از مسخ خرد و خیال به طریق «انضمامی‌مسلک»: می‌گویند موجود بودن یعنی مواجه شدن با حدود، و غالب آمدن بر مقاومتها و ساختن اشیاء. پیداست

1. abnormal

که این گروه را از این امر ممکن که پیوستن به بی‌زوالی فعّال و یا فعل بی‌زوال و نیز زیستن بدان باشد، تصوّری نیست. محک واقعیّت پیش مادّی‌مسلکان همواره تجربهٔ پرغلظت است، مقرون به نقصان قوّهٔ خیال که خاصّ «انسان هیولانی»[1] باشد. در این مرتبهٔ تفکّر، حیات جاودانی چیزی نیست مگر «ملالت»، که ما را به یاد تک‌گویی‌ای می‌اندازد که کانت از روی تمثیل به شخص الهی نسبت داده است: وی پس از ملاحظهٔ جاویدانی خویش، منطقاً مجبور است دربارهٔ منشأ خود سؤال کند.

در قطب مقابل این نوع انضمامی‌مسلکی که صریحاً مادّی است، صورت بالاخصّ ناخوشی از همین گرایش عمومی را در انضمامی‌مسلکی دینی هم می‌توان دید: مثلاً دربارهٔ مسیحیّت گفته‌اند که آن خوابی نیست که به هوای یک نیروانهٔ[2] دوردست ببینند، بلکه پای مسیحیّت «برروی زمین استوار است» و دغدغهٔ مسیحیّت دغدغهٔ امر «واقعی» است؛ مسیحیّت واقع در «تاریخ» است و واقع در آنچه که «هست»؛ در پی هیچ انتزاعی نمی‌دود، بلکه به «گفتگوی انضمامی» در بین خالق و مخلوق قائل است، و امثال این سخنان. در اینجا از یک طرف نسبت به مقاصد اصلی انجیل بی‌وفایی عجیبی به چشم می‌خورد و از طرف دیگر در آن واکنش ناآگاهانه‌ای بر ضدّ امر قدسی و متعالی می‌توان دید که از عقدهٔ خودکهتربینی نسبت به آن و کارسازی ظاهری دنیا و هم نسبت به عامیانگی پیروزمند دنیا سرچشمه می‌گیرد؛ از اینجاست آن رنگ نفاق متعصّبانه و وارونه ــ چه در اینجا در قیاس با آنچه سزاوار یک مسیحی حقیقی است، نیّت در حدّ نازلی است ــ که با آن همه اداهای پارسامنشی احساساتی به همراه انضمامی‌مسلکی دینی است. از عصر رنسانس که کلیسای بشری ــ و نه کلیسا در اصل و اساس خود ــ مسئول آن است، در لسان کاتولیک، وقتی که از امور دنیوی سخن می‌گوید،

---

1. hylic 2. nirvana

زنگ نادرستیی به گوش می‌خورد. کلیسای لاتین گویی عاجز است که بدون نفی وجود خویش آن امر سراسر دنیوی را که به نام «تمدّن» خوانده‌اند، به دور افکند؛ بار گران ناکامی گذشتهٔ این کلیساست که آن را از قبول موضعی آزادوار و اصیل بر ضدّ میوه‌های تلخ همان ناکامی باز می‌دارد. مذهب کاتولیک رنسانس را همچون گوی آهنینی به همراه خود می‌کشد، گویی که این مذهب را از عمل هماهنگ بازداشته و هم مانع آمده است که این مذهب همان باشد که درواقع هست، مگر در دایرهٔ روزبه‌روز گوشه‌گیرتر و درخطرتر الهیّات و قدّیسیّت مسیحی.[۶]

پس انضمامی‌مسلکی برابر است با «اصالت امر جزوی»[1] یا خرافهٔ امر جزوی که در برابر اصل و بنابراین در برابر آنچه که پیش‌داوری متداول به منزلهٔ امر انتزاعی می‌پندارد، نهاده‌اند. انضمامی‌مسلکی در قلمرو دین گرایشی است به طرف تأکید بر امور جزوی اخلاقی به زیان حقایق ذاتی روحانی، به جای اینکه تعادلی ــ که بشراً ضروری است ــ در بین فضایل درونی و جاودانی و موارد اطلاق اجتماعی آن و یا در بین حقایق و رسوم نگاه دارند.[۷]

❖

انضمامی‌مسلکی فلسفی، که درواقع باید نوعی مذهب اصالت واقع وارونه شمرده شود، همواره جان آدمی را که از فطرت حقیقی و رسالت[2] ازلی خویش غافل است، می‌فریفته است. انضمامی‌مسلکی تباه اهل فلسفه از انضمامی‌مسلکی بسیط تجربهٔ حسّی برمی‌خیزد؛ ولی اگر این دوّمی نسبت به مافوق حسّ و مافوق طبیعت بی‌تفاوت است، آن اوّلی را به عنوان تعلیمی جامع و مستبدّ به رأی طرح کرده‌اند. انضمامی‌مسلکی حسّی بیش از آنکه از

1. factualism 2. vocation

نفس واقعیّت حسّ سرچشمه گرفته باشد، از جدایی ما ـــ بر اثر هبوط اصلی ـــ از حقایق غیبی برآمده است. آن حقایق بر اثر این جدایی اکنون به صورت معانی اساطیری و یا به صورت متعلّقات ایمان درآمده‌اند، که در بین این دو اختلاف مرتبه بسیار است، چه هم خردمندی را باید در نظر گرفت و هم کودکی را. بشر هبوط‌زده خلاصه شده است در تجربهٔ حسّی و در عقل تحلیلی که در کار ثبت و ضبط این تجربه است. بشر قادر است که سراسر حکمت مغلوط خود را از این وضع استخراج کند. این وضع به اعتباری وضعی طبیعی است درعین‌حال که وضعی است بی‌هنجار، چه بشر هبوط‌زده نیز سوای حسّ و قوّهٔ عقل تحلیلی از مصادر دیگر شناسایی هم بهره‌مند است.

مقدّم شمردن آنچه جِرمی و عَرَضی است اختراع خاص یونانیان نبود: در هند باستان هم چارواکه‌ها[1] نه به وحی اقرار داشتند و نه به واقعیّت فوق محسوس؛ اجیویکه‌ها[2] نیز قائل بودند به مذهب جبر مطلق و جزافی که هیچ برونشوی به جانب مطلق که به وارستگی از قیود بینجامد، نمی‌شناخت. بسی پیش از روزگار اپیکور و پروتاگوراس و پیرهون، رامَهٔ[3] بزرگ با مادّی‌مسلکان جابالی[4] به مقاتله پرداخت؛ کرِشنه[5] نیز در بِهگَوَدگیتا مادّی‌مسلکی را عموماً نفی و طرد کرده است و بودا هم مذهب جبر دهری گوساله[6] را رد کرده است. ولی اگر در زمین هندوان این نوع اعوجاجها غلبه نتوانست کرد و بالاخره به دست یک مذهبِ تعبّدی قوی که به دلیل وسعت نظر خود کارسازتر نیز بود، به دور انداخته شد، در یونان زمین براثر غلبهٔ تقریباً تامّ و تمام یک وضع ذهنی لهوی[7] که انضمامی‌مسلکان امروز به عنوان یکی از مفاخر میراث کلاسیک به ستایش آن می‌پردازند، آن اعوجاجها به سهولت بیشتر و به صدمهٔ شدیدتر قبول عامّ یافت.

از روی عادت و بی‌هیچ تفکّر، مُدرَکات مابعدالطّبیعی بسیار صریح و

---

1. Charvakas 2. Ajivikas 3. Rama 4. Jabali 5. Krishna
6. Gosala 7. profane

حضوری را، یعنی مدرکاتی را که نه به طریق استدلال بلکه از «فرط بداهت» به دست افتاده‌اند، به عنوان «نظرپردازیهای انتزاعی» ردّ می‌کنند. عقلِ عقل به‌خودیِ خود مصون از خطاست وگرنه هیچ نبود. کشف صریح، وحی انفسی و متدانی[1] است، چنان‌که وحی به معنی اخصّ کلمه هم کشف آفاقی و متعالی است. کشف تا جایی که عقلِ عقل بی‌وجود عوایق در کار آید، مأمون از خطاست، و این خود مسبوق است به وجود شرایطی که تنها از نوع عقلانی نیست، بلکه شامل شرایط اخلاقی به ژرفترین معنی این کلمه هم هست، که متعلّق باشد به فضایل و نه به مجرّد معاملات اجتماعی.

بی‌شکّ بعضی خواهند پرسید که وجود این نوع شناسایی و کارسازی آن به چه دلیل قابل اثبات است؟ تنها پاسخی که می‌توان آورد، این است که آن دلیل را در خود بیانهای کشفی باید جست؛ چنان‌که صحّت هریک از ادیان را به همهٔ نفوس نمی‌توان نشان داد، که این امر از صحّت آن دین هیچ نمی‌کاهد، برهمین قیاس محال است که واقعیّت کشف را بتوان به همهٔ افهام ثابت کرد، که این نیز به معنی بطلان واقعیّت کشف نخواهد بود. هر دلیل بنا به تعریف نسبی است وگرنه دلیل مطلق عین مدلول خود می‌بود. هر دلیل کم و بیش از مدلول خود جداست، ولی چیزی از مدلول در دلیل هست، و همین است که اعتقاد به آن مدلول را برمی‌انگیزد. حقیقتی که به وارستگی انجامد، هربار که متجلّی شود، در آن تجلّی بداهتی هست که نسبت بدان می‌تواند اثرپذیر بود و یا اثرپذیر نبود، امّا جانِ جان[2] ما آن حقیقت را همان قدر در خواهد یافت که در آن مایه‌ای مضمر از جوهر خویش را دریابد. آنچه دلیل است بر حقیقت غیب تذکّری است که بیان آن حقیقت در روانی که به رسالت اصلی خود وفادار بوده است، به فعلیّت درمی‌آورد. پس از ملاحظهٔ جملهٔ وجوه یا عناصر خطیرِ جان[3] و خرد، باید گفت که کار روشنگری بر عهدهٔ حجّت مابعدالطّبیعی و نیز

---

1. immanent 2. spirit 3. soul

بر عهدهٔ رموز و معجزات نهاده آمده است. کشف را با روانی که قابل این معنی است در میان نهادن، یعنی حقیقت وجود او را و هم وجود را که وجود وی قائم بدوست، به یاد او آوردن.

علم به مطلق مطلق است و حتّی آن را ـــ علی‌رغم اعتراضهایی که به آسانی می‌توان پیش‌بینی کرد ـــ مطلقاً مطلق باید گفت تا از نسبتاً مطلق باز شناخته آید؛ تمییز بین این دو ضروری است، زیرا علم به نسبی که به مطلقاً نسبی بازش نتوان آورد، (چه مطلقاً نسبی یعنی هیچ)، از روی برخورداری از آن علم که یکی بیش نیست، ناچار نسبتاً مطلق خواهد بود.

# یادداشتها

[۱] دربارهٔ کلیّات لازم نیست که در اینجا اقسام خاصّ مانند معقولات ثانوی فلسفی (transcendentals) را که صرفاً راجع است به حقیقت الهی و هم معقولات اوّلی (predicaments) را که معقولات متعلّق به عالم تکوین و یا حتّی مقولات حسّی است، در نظر گرفت؛ از آنجا که اصل کلّیّات همه درنزد خدای تعالی است، بیم آن می‌رود که این نوع تمییزها به محدودیّت زیاده از حدّ منتهی شود.

[۲] الهیّات متعارف نمی‌تواند جنبهٔ جوهر / تنازل فیض را در نظر آورد، چه بر روی جنبهٔ جوهر / خلق تأکید می‌ورزد که از نظر ما بعدالطّبیعی این یک، درست طرف مقابل آن دیگری است، همان طور که رمز فضا، صلیب و هم دایره درعین حال نتواند بود، گرچه هریک از دایره و صلیب تصویر مطابقی از فضا فراهم می‌آورد. حقیقت به جامعیّت خود مستلزم دید (perspective) ی است که ارتباط بین نظرگاه‌های متقابل را، که مکمّل یکدیگرند و یکی کم و بیش باعث تصحیح و تضمین دیگری است، آشکار نماید.

[۳] قدّیس یرومه (saint Jerome) گفته است: Errare humanum est «خطا کردن، امر بشری است.

قدّیس اگوستین گوید:

"Humanum fuit errare, diabolicum est per animositatem in errore omanere."

خطا کردن، امر بشری است ولی بر خطا اصرار ورزیدن امر شیطانی است.

[۴] دربارهٔ فیلسوفی که از روی رعنایی دربارهٔ بی‌صداقتی و میانه‌حالی «اندیشه»، از آن روی که اندیشه است، «می‌اندیشد»، چه باید گفت؟ چنین آثار ادبی متعلّق به یک فرد شهرنشین که به انقباض ذهن مبتلاست، در عین بی‌خودی، همواره خوانندگانی می‌یابد.

[۵] فرماندهی که ناچار است جان هزاران سرباز را فدا کند، شخصیّت انضمامی آحاد سربازان را در نظر نتواند گرفت؛ وانگهی چرا همگی آن جانهایی را که بر اثر پیروزی نجات می‌یابند و یا اصلاً خود پیروزی را، نظر به منافعی که در آن است، نباید به جای خود انضمامی دانست؟ مثال دیگر: انقلاب فرانسه با همهٔ رسوایی ــ که رسماً فراموش می‌کنند

چه ذکر آن به سودشان نیست ــ به وقوع نپیوسته بود، اگر قانون زیاده از حدّ ملایمت نمی‌یافت، یعنی بر اثر فشار فیلسوفان بشردوست و ضدّ روحانی که با آنچه بعد به اسم «رژیم قدیم» خواندند، مخالف بودند، آن قانون نسبت به افراد زیاده از حدّ «انضمامی» نمی‌گشت.

[۶] این مفلسی معنوی عجیب را که کلیسای غرب هرگز از درد آن درمان نیافته است بیشتر تا به روزگار بوسوئه که خود از طرف لویی چهاردهم ترغیب می‌شد، می‌توان دنبال کرد. «انضمامی‌مسلکی» دینی که گفتیم، با تمسّک به مثلاً معنویّت سلیم و به «عقل سلیم» و به نوعی «مذهب اصالت واقع» وارونه که بی درشتی وَکژی پدید آوردن درکار روح، از طرح کردن خود در زندگی دنیا عاجز است، از آنجا سرچشمه گرفت.

[۷] رویزبروک (Ruysbroek) تأکید می‌ورزد که «قداست را تنها باید در بودن یافت، زیرا از کارهای ما هرچند قدسی‌مآب باشد، به خودی خود قداست پدید نمی‌آید؛ قداست وقتی پدید می‌آید که ما خود قدسی باشیم و کارهایمان از باطن و مرکزی برآید که خود قدسی است ... این مرکز به همهٔ کارهای ما قداست خواهد بخشید» (*The Book of the Twelve* (*Virtues*, chapter IV.

مقالهٔ دوم

# عقلی‌مسلکی[1] و شبه عقلی‌مسلکی

کارسازی استدلال مابعدالطّبیعی در حقیقت در گرو دو شرط است، یکی اندرونی و دیگر بیرونی: از یک طرف تیزی و ژرفی خرد، و از طرف دیگر اعتبار و یا وسعت اخباری که در دست است. به این دو شرط در دایرهٔ عقلی‌مسلکی به‌تمامی وفا کرده نمی‌شود، چه شرط اوّل چه بسا کشف صریح را در ورای روالهای غیرمستقیم عقل بحثی طلب کند و مورد اطلاق شرط دوّم تنها امور جزوی حسّی و نَفْسی نیست، بلکه چه بسا جلوهٔ فوق طبیعی ــ فوق طبیعی غیر از خلاف عقل است ــ وحی را هم لازم آورد[۱]. عقلی‌مسلک نه آن است که در سایهٔ خرد جامع و فرامنطقی و برپایهٔ معلومات[2] ضروری ــ معلوماتی که در مورد اشیاء بیرون از حدود تجربهٔ مشترک عموم، از مأخذ سنّت است ــ به استدلال می‌پردازد؛ بلکه برعکس، آن است که هر مسئله را حتّی با انکار اصل وجود آن مسئله، به وسیلهٔ منطقِ تنها و براساس برخی امور جزوی که به دلخواه خود به‌کار برده است، به گمان خود حلّ تواند کرد.

پس هر عقلی‌مسلکی تمام‌عیار، بنا به تعریف غلط خواهد بود؛ از آنجا که هرگز امری طرد کرده نمی‌آید، مگر آنکه امر دیگر در محلّ آن نهاده شود، به تدارک کشف که غایب است کششهای فردی در کار خواهد آمد. اگر جایز باشد که به چنین تصویری ادای مقصود کنیم، باید بگوییم استدلالی که به شکل

---

1. rationalism
2. data

مکعّب است، حقیقت کروی‌شکل را می‌راند و برپایهٔ کششی شخصی که با حقیقت کروی وجود و روح در تعارض است، خطایی مکعّب‌وار به جای آن حقیقت می‌نشاند. به عبارت دیگر، دستگاه تفکّری که لهوی است همواره بجز طرح چهرهٔ یک فرد نخواهد بود، حتّی وقتی که فروغی از علم هم در آن موجود باشد، چنان‌که همواره چنین است، زیرا عقل ظرف سربسته نیست.

پس عقل به همان اندازه که به طور تصنّعی از عقلِ عقل بریده شود، سر از فردی‌مسلکی[1] و بی‌حسابی برخواهد آورد. کار کانت، که حتّی وقتی به طرد «عقلی‌مسلکی جزمی» می‌پرداخت، خود یک عقلی‌مسلک بود، درست همین طور است؛ اگر عقلی‌مسلکی جزمی بی‌هیچ شکّی از مصادیق عقلی‌مسلکی است، فلسفهٔ نقّادی کانت به این نام سزاوارتر است و درواقع باید این فلسفه را اوج عقلی‌مسلکی دانست. چنان‌که همه می‌دانند، فلسفهٔ نقّادی مابعدالطّبیعه را نه علم به مطلق و حقایق اشیاء بلکه «علم به حدود عقل بشری» می‌شمارد و عقل[2] و خرد را به آسانی یکی می‌انگارد که اصلی است بکلّی متناقض؛ چه خرد برحسب چه چیز خود را مقیّد تواند ساخت، درحالی‌که از روی حقیقت اصلاً غیرمقیّد است، والا هیچ نیست؟ و اگر خود از آن روی که خرد است، مقیّد باشد، پس ضامن اعتبار کارهای خرد و از آن جمله کارهای خود فلسفهٔ نقّادی کدام است؟ زیرا حدّ عقلانی دیواری است که از آن باخبر نتوان شد. پس از دو حال بیرون نیست: یا خرد بنا به تعریف و قطع نظر از درجهٔ فعلیّت آن، مبدأ عدم تقیید و یا عدم انقیاد[۲] است، که در این حال به چه موجب از روی بوالهوسی قیدی بر آن توان زد؟ از این کار هیچ نمی‌توان درگذشت، چه قدرت خرد فردی خاصّ (یا نحو خاصّ از خرد) ضرورتاً میزان تعیین قدر خرد چنان‌که هست، نیست؛ و یا اینکه برعکس آنچه گذشت، خرد، باز بنا به تعریف، مبدأ تقیید و یا انقیاد است، که در این حال یقینی در کار نخواهد بود و

---

1. individualism  2. Vernunft

کار این خرد با کار خرد جانوران یکی است و در نتیجه دعوی «فلسفهٔ نقّادی» هم باطل خواهد بود.

اگر کارکرد صحیح خرد را باید موضوع نقّادی قرار داد، آن‌گاه آن آگاهی که فاعل نقّادی است نیز خود باید موضوع نقّادی واقع شود و بپرسند «چیست که می‌اندیشد» و الخ ــ آینه گردانیی که بی‌فرجامی آن نشانهٔ بطلان آن است، بطلانی که از روی حقیقت شناسایی، هم از پیش ثابت بود. تفکّر یا جزمی است و یا هیچ نیست. تفکّر «نقدی‌مسلک» با عین وجود خود در تعارض است: ذهنی که در ذهنیّت[1] صحیح انسانی شبهه می‌افکند، شکّاکی خود را هم در معرض شبهه می‌آورد، و این است آنچه بر فلسفهٔ نقّادی گذشته است، چه این فلسفه خود بر اثر تقصیر خود، به دست وجودی‌مسلکی به ضروب مختلف آن، از صحنه رانده شده است.

❖

حسّی‌مسلکان[2] برآن‌اند که علم همه از تجربهٔ حسّی برمی‌خیزد؛ اهل الهیّات مسیحی زود می‌افزایند که این سخن تنها دربارهٔ طاقت[3] «طبیعی» انسان در تحصیل علم صادق است ــ که این تفسیر از اشکال آن رأی چیزی نمی‌کاهد ــ درحالی‌که حسّی‌مسلکان دوآتشه قائل‌اند که علم بشری را مأخذی نیست مگر تجربهٔ حسّی. از این رأی آنچه ثابت کرده می‌شود، این است که دست حسّی‌مسلکان از علم فوق محسوس کوتاه است و از این امر بی‌خبرند که مافوق محسوس، موضوع ادراک اصیل و بنابراین موضوع درک ذوقی انضمامی واقع می‌تواند شد. پس این متفکّران دستگاههای خود را برپایهٔ نوعی سستی عقلانی وضع کرده‌اند، بی‌آنکه هیچ از این امر که مردمان بی‌شمار، با خردی ــ لااقلّ ــ به مقدار خرد خود آنان، به طریقه‌ای غیر از طریقهٔ آنان اندیشیده‌اند،

1. subjectivity 2. sensationalists 3. capacity

خیالی به خود راه داده باشند. کسی مانند کانت چگونه این امر را پیش خود توجیه می‌کرد که رأی او با همهٔ اهمیّتی که برای نوع بشر دارد، اگر راست است، پس چرا بر جملهٔ اقوام عالم مجهول بوده و معلومِ حتّی یک دانا هم نیفتاده است؟ او چگونه توجیه می‌کرد که مردمانی با تواناییهای عظیم، که ادیان را پی افگنده‌اند و اولیا را پرورده‌اند و تمدّنها را پدید آورده‌اند، در مدّت عمر خود ــ به نظر وی ــ دچار توهُّم باشند، توهّمی که با آن تواناییها سازگار نیست. بی‌شکّ کمترین چیزی که از یک «متفکّر بزرگ» می‌توان توقّع داشت، خردلی قوّهٔ خیال است.

❖

کانت گذشته از صورتهای علم حسّی، به مقولات هم قائل است که پیش او مبادی فطری شناسایی به شمار می‌روند؛ مقولات را به تبع ارسطو[۳] به چهار دسته تقسیم کرده، در حالی‌که معنی ارسطویی مقوله را ذهنی گردانیده است و از مقولات مشّایی هرچه نگاه داشته به طریق خاصّ خود آنها را گسترش داده است، بی‌آنکه بفهمد که با قطع نظر کردن از مذهب ارسطویی برترین و مهمّترین مقولات از نظر وی دور مانده است.[۴]

مقولات اوّلاً و بالذّات مستقلّ از هر تجربه هستند، چه معانیِ فطری‌اند؛ کانت به این امر پی برده بود، ولی می‌پنداشت که مقولات را از راه سیری که به عنوان «پژوهش استعلایی»[1] می‌نامید می‌توان «مکشوف» ساخت، امّا آن فاعل شناسایی محض را که در کارِ کاوش و پژوهش است چگونه می‌توان دانست؟

از خصایص دیگر چنین عقلی‌مسلکی انتحاری یکی این است که از ما می‌خواهند باور کنیم علم که خود در ترکیب تجربه‌های حسّی و مقولات فطری خلاصه کرده شده است، اشیاء را نه چنان نشان می‌دهد که در واقع

1. transcendental investigation

هستند، بل چنان نشان می‌دهد که بر ما پدیدار می‌آیند؛ گویی حقایق اشیاء در ظهورات آنها نافذ و ساری نیست، در حالی که اصلاً در شناسایی آنچه شرط است ادراک شیء فی‌نفسه (ماهیّت)[1] است و بی این ادراک حتّی تصوّر ادراک هم وجود نمی‌داشت. از علمی سخن گفتن که با واقع مطابقت نتواند کرد، تناقض‌گویی است و علاوه بر این، از طریق تجربه در جملهٔ مراتب قابل دانستن نیز باطل می‌گردد. خلاصه اگر از این امر بدیهی که علم ما بکلّی عین متعلَّقات خود نیست ــ لااقل وقتی که این متعلّقات نسبی‌اند ــ [۵] نتیجه بگیرند که هر نظرپردازی دربارهٔ ماهیّت اشیاء «هیچ و پوچ»[2] است، استنتاج باطلی خواهد بود. این نتیجهٔ جابرانه را حجّتی علیه «جزمی‌مسلکی» مابعدالطّبیعی ساختن، هرگز به معنی نقاب از رخ این جزمی‌مسلکی برانداختن نیست، بلکه تنها هیچی و پوچی فلسفهٔ نقّادی را نشان می‌دهد و بدین طریق دلیل را متوجّه خودش خواهد گردانید.

فضل‌فروشی یأس‌آور این فلسفه در تصوّر «سفسطه‌گری» همه از پرده برون می‌افتد. سفسطه‌گری نامی است که به استدلالهایی داده‌اند فارغ از «مقدّمات تجربی»، استدلالهایی که ما را بر استنتاج اموری قادر می‌سازند که ــ ظاهراً ــ معنیی از آنها نزد ما نیست، مثلاً وقتی که واقعیّت خداوند تعالی را از وجود عالم و یا از صفاتی که در عالم آشکار است، استنتاج می‌کنیم. این فیلسوف که در مواضع دیگر چیزی از طبع شاعری در او پدیدار نیست، در اینجا آن‌قدر از قوّهٔ تخیّل شعری برخوردار هست که استدلالهای از این قبیل را «سرابهای سفسطی»[3] بخواند؛ گویا هرگز به خاطر منطقیان محض خطور نخواهد کرد که یک استدلال، شرح منطقی و تمهیدی[4] یک بدیهی عقلانی تواند بود و کار استدلال به فعلیّت رسانیدن آن بدیهی است که خود فراتر از حدّ منطق باشد.

---

1. aseity 2. leer und nichtig 3. sophistische Blendwerke
4. provisional

عقلی‌مسلک کسی است که عقل را بر کشف و هم بر وحی مقدّم می‌دارد و حتّی منحصراً قائل به اعتبار عقل است و آن هر دو را غیرعقلی مـی‌شمارد؛ مثلاً مدّعی است که معجزه غیرعقلی است، چه برخلاف عقل است، حال آنکه این سخنی است غلط، زیرا در هیچ دین، مطلبی برخلاف عقل از آن روی که عقل است وجود ندارد؛ فوقش اینکه مافوق طبیعت برخلاف تجربهٔ مشترک در بین عموم و همچنین برخلاف برخی علایق ذهنی است که در قالب دستگاه درآمده و اسم منطق بر روی آن نهاده شده است.[۶]

◆

قبلاً در این مقال به استدلالی اشاره شد که دربارهٔ آن باید تأکید بیشتری کرد. وقتی به خطای اصلی فلسفهٔ نقّادی بازمی‌نگریم ــ که اعتقاد به این است که وجود واقعی تنها به تجربه‌های حسّی تعلّق دارد، درعین‌حال که ذهن بشری به دلیلی که نمی‌دانیم، مایل است به تخیّل مـایه‌های دیگـر هـم بـپردازد ــ همراهی این خطا با استخفاف مطلقی که لااقل به طور ضمنی در حقّ یک امر عَرَضی که مستحقّ کمال توجّه است، روا داشته‌اند، علامت یک ناخوشی باید دانسته شود. آن امر که مورد استخفاف فلسفهٔ نقّادی است همداستانی حکما و اولیا و هزاران هزار مؤمن است در همهٔ اقالیم و ممالک که در طـول قـرون بی‌شمار معتقد به همان امری بوده‌اند که فلسفهٔ نقّادی به یک نیش قلم به دور افکنده است.

اگر عقاید مابعدالطّبیعی و یا به طور کلّی عقاید معنوی تنها از خصایص زندگانی مشتی قبایل وحشی می‌بود و لاغیر، آن‌گاه اگر کسی که از معارف معنوی بهره‌ای نداشت به قبول آن عقاید نمی‌گرایید، باز این کار او قابل درک می‌بود؛ امّا آخر چگونه می‌توان صفات عقلانی و اخلاقی خردمندان دیرینه را انکار کرد و چگونه می‌توان خود را از روی رعنایی در مـقابل آن بـزرگان آورد؟ اگر جمع حداکثر خردمندی و فضیلت و حدّاکثر غلط‌اندیشی در ذهن

واحد ممکن شود، چنان‌که تخریب‌گران جانِ جان انسان و حقایق فطری آن بی‌هیچ تأمّلی مسلّم می‌دارند، آن‌گاه نوع بشر به‌کاری نمی‌آمد و به عین‌همان دلیل، ظهور چنان روشنان فلسفی هم ــ اگر واقعاً روشن باشند ــ از بقعهٔ امکان خارج می‌بود. اگر از عهدهٔ عقل بشر ساخته است که فلسفهٔ نقّادی داشته باشد، پس همواره بر این امر قادر بوده و حاجت بدان نبود که به انتظار ظهور شخص فاضلی بنشینند تا بالاخره او توان نهفته در طبیعت عقل را ــ اگر چنین توان برتری اصلاً وجود داشته باشد ــ به ظهور آورد. اگر همهٔ متفکّران پیشین کم‌استعداد[1] بودند و یا خود اصلاً فرض ایشان به این مثابه ممکن می‌شد، باز رأی فلسفهٔ نقّادی قابل درک می‌بود، امّا این گمان نشانهٔ نقصان مهیب قوّهٔ خیال و قوّهٔ درّاکه است و ــ چنان‌که مکرّر گفتیم ــ همواره به عظمت عقلانی و اخلاقی آنان که نشانهٔ تیر این انتقاد واقع شده‌اند، ردّ و طرد کرده می‌شود. مطلب چندان بدیهی است که ذکر آن مدافعه آمیز می‌نماید.

به عبارت دیگر، اگر آنچه به عقل مربوط است بجز تجربهٔ حسّی نباشد و بجز آن نتواند بود، چه مبنا این است که تنها تجربهٔ حسّی واقعی است و بس، آن‌گاه چگونه این امر را بدرستی توجیه می‌توان کرد که گروهی چندان پرخرد و چندین دور از هر قسم فریب‌خواری همانند سخنگویان بزرگ مابعدالطّبیعه، از درک آن حقیقت بکلّی عاجز مانده باشند؟ به کسانی که توجّه ندارند، تذکّر باید داد که نام مسیح(ع) هم در این زمره می‌آید. ... بی‌خبری پر باد و بروت ارباب فلسفه و عجز از درک خردمندی و بزرگی کسانی که اینان به افکار سخیف سوزندهٔ خود به کشتن‌شان می‌کوشند، در نزد ما محکی است که سیه‌رویی به بار می‌آورد و به‌خودی‌خود کافی و قطعی است. نیم‌نگاهی به مزامیر داوودی و موعظه بر فراز کوه عیسوی و یا به بهگود گیتای هندوان بس است تا پرکار و بارترین متفکّر را خبردار کند که دیگر از مصنّفان این صُحُف

1. minus habentes

خردمندتر و هشیوارتر نتواند بود، مصنّفانی که در خردمندی و ژرف‌بینی چنین راسخ آمده‌اند.

نتیجهٔ سخن اینکه اگر دستگاههای این فیلسوفان خرابکار راست باشد، آن‌گاه کمالِ عقلانی و انسانی ایشان خود باید بر همه بچربد، چه اگر نچربد و اگر در بین آن و صحّت و اعتباری که دستگاه آنان مدّعی است و آن را برحسب بزرگی آنچه در تخریب آن می‌کوشند باید اندازه گرفت، تناسبی موجود نباشد، آن‌گاه دستگاههای خود این گروه غلط خواهد بود، چه ننگینی این بی‌تناسبی به علاوهٔ سنگینی خرابکاری‌ای که در پی آن می‌کوشند، متوجّه خود آنان خواهد گشت.

❖

بار دیگر برگردیم و دربارهٔ نکته‌ای سخن بگوییم که هرچه از آن گفته شود باز کم است: آنچه از نظر فلسفهٔ نقّادی بکلّی دور مانده این است که عقل را برای آنکه در کار آید اساساً معلوماتی باید که در نفس ذات او موجود نیست و بی این معلومات کار او موهوم خواهد بود. منشأ آنچه از جدایی و سوء تفاهم در بین «عقلی‌مسلکی یونانی» و «جزمی‌مسلکی مشرقی» افتاده است همه بدین امر برمی‌گردد. جزمی‌مسلکی مشرقی ابداً زاییدهٔ خیال‌پردازی و زودباوری و منطق‌نشناسی نیست، بلکه مبتدای آن درحقیقت علمی است فراتر از حدود عقل، که هرچند مشرب مشرقی آن علم را در لفاف تمثّلات رمزی پوشانیده، مع‌ذلک همراه معلوماتی است که بدرستی و براستی آنها راباید عینی دانست. اینکه آن علم در دسترس خرد متوسّط و طرق تجربی تحقیق واقع نیست به هیچ وجه در یقین بالذّات آن علم تبدیلی پدید نمی‌آورد، و نیز البتّه عقل بحثی را بازنمی‌دارد از اینکه در تعمّلات خود بر آن علم تکیه زند، چنان‌که در بعضی موارد ناچار است چنین کند. همان طور که نمی‌توان دربارهٔ کشوری که از آن هیچ نمی‌دانیم، به استدلال پرداخت، دربارهٔ حقایق فوق محسوس هم بی

تمسّک به معلومات مربوط به آن حقایق استدلال نمی‌توان کرد؛ آن معلومات از طرفی به طریق وحی و تمثیلات سنّتی و از طرف دیگر به طریق مشاهدهٔ معنوی در جایی که دست خرد بدان برسد، فراهم آمده است. ملامت اصلی که متوجّه فلسفه و علم امروزی است، این است که هر دو مستقیماً و غیرمستقیم به قلمروهایی دست می‌اندازند که از حدّ آنها خارج است و هم اینکه بی ملاحظهٔ معلومات ضروری به‌کار می‌پردازند. واضحترین مثال این معنی، تکامل‌گرایی[1] است که به جای آنچه «فضاها»ی فوق محسوس می‌توان نامید، تخیّلاتی می‌نشاند که در زمان درانداخته شده است. مَثَل علم درست مَثَل کسی است که بر حسب فرض، تنها دو بُعد فضا را می‌داند و بُعد سوّم را که قادر به تخیّل آن نیست، منکر است؛ نسبت یک بُعد به بُعد دیگر همان نسبت فوق محسوس است به محسوس و یا دقیقتر بگوییم نسبت نفسانی است به جسمانی و نسبت روحانی به نفسانی و نسبت الهی به آنچه که پیش بشر روحانی است.

عقلی‌مسلکی خودکامه درصدد است که اصلاً از صفر آغاز کند، یعنی بی هیچ «عقیدهٔ جزمی» ابتدایی بیندیشد[۷]. چنین وجههٔ نظر همان قدر وهمی است که متناقض، زیرا مبتدای خودِ عقلی‌مسلکی درست یک «عقیدهٔ جزمی» است و آن این اصل بی‌دلیل‌است که چیزی موجود نیست، مگر آنچه به وسیلهٔ عقل بحثی به منزلهٔ قوّهٔ خادم ادراک حسّی احراز کرده باشیم. اگر در برابر این سخن به این مستمسک که اکنون به صورت کلاسیک درآمده است، بیاویزند که هرکس مدّعایی آورد ــ مثلاً دربارهٔ «وجود خدای تعالی» ــ بر اوست که بیّنه‌ای اقامه کند، در پاسخ باید گفت که مسئلهٔ ما در اینجا این است که آیا لفظ «مدّعا» بر چه چیز راست می‌افتد؟ اگر این لفظ را تنها بر قول به وجود فوق محسوس اطلاق کنند و شکّ یا جحود را وجههٔ نظر صحیح یا فارغ از

1. evolutionism

پیش‌داوری بدانند تا خود را از قید این تعهّد برهانند که به نوبهٔ خود برهانی بیاورند، این موضع، موضعی است بکلّی بی‌دلیل؛ زیـرا بـدیهی است کـه در محیطی که هرکس به وجود حقّ تعالی اقرار دارد، خود مدّعای بی‌خدایی است که باید به اثبات آن پرداخت و اگر بگویند اینکه گفته شد امری بیرونی است و بی اعتقادی را باید عقد ذاتی یا اوّلی خرد دانست، این خود سعی در تلقین یک رأی غلط است از طریق مصادره به مطلوب؛ حکایت نابینایی است کـه دربارهٔ قابلیّت رؤیت، فلسفه می‌بافد. اگر کسی خوش دارد جزو واقعی‌مسلکان باشد باید بدین امر بدیهی گردن نهد که تفکّر همه باید از یک مقدّمهٔ ابتدایی برخیزد که آن مقدَّمه از خود تفکّر برنمی‌آید، بلکه وجود آن در گرو وجـود یقین است و تفکّر، استواری آن یقین را ترسیم می‌تواند کرد. گاه از روی فخر از «منطق پولادین» چنین یا چنان دستگاه ایدئولوژی سخن می‌رانـند، ولی اساسی‌ترین نکته را فراموش مـی‌کنند و آن ایـنکه بـی‌مبدأ حـرکتی کـه بـا نفس‌الامر و یا خود با حقیقت مطابق افتد، جملهٔ منطق و جملهٔ پولاد عالم هم به دردی نمی‌خورد.

دیگر اینکه هیچ معلوم نیست چرا نفی قطعی اسبابی که وراء تجربهٔ حسّی است، باید مطابق عقل دانسته شود و چرا «محال» دانستن همهٔ چیزهایی که حدّاکثر این است که از نظرگاه تجربهٔ متعارفی غیرمحتمل و یا خارق عادت به شمار می‌روند، باید معقول انگاشته شود. در این‌باره یکـی شـمردن مـافوق طبیعت و امر خلاف عقل نشانهٔ بارزی است: درست مثل اینکه امر نادانسته یا نادانستنی را محال بدانند. عقلی‌مسلکیِ یک وزغ در بُن چاه آن است که به انکار وجود جبال برخیزد: شاید این هم نوعی منطق باشد، امّا منطقی کهاصلاً به واقعیّت مربوط نیست.

❖

نظرپردازیهای نسبی‌انگارانه دربارهٔ «شیء فی‌نفسه» تجمّل بـیهوده‌ای است،

چه در اینجا مرتبهٔ واقعیّت و بنابراین مرتبهٔ نسبیّت مُدرِک[1] و مُدرَک[2] یکی است. «شیء فی‌نفسه» به معنی مطلق کلمه، چیزی نیست مگر واقعیّت مطلق که درک آن تنها به وسیلهٔ عقلِ عقل میسّر است و این درک به همان قدر و یا به همان نحو خواهد بود که عقلِ عقل با مُدرَکِ حقیقی خود منطبق شود. اگر بگویند که درک ما کلّ مُدرَک را به دست ما نمی‌دهد، عین این است که بگویند اشیاء، مُدرَکِ مُدرِکِ مطلق واقع نشده‌اند؛ زیرا اگر مُدرِکِ الهی ــ که در واقع تنها مُدرِک موجود است ــ اشیاء را درمی‌یافت و یا آنها را در مرتبهٔ بی‌قید و شرط خویش درک می‌کرد، آن‌گاه اشیاء حقایق خود را که همان اعیان ثابته و یا «اسماءالله» باشد، فرا می‌نمودند و یا خود را درحقیقت یگانهٔ خویش به منزلهٔ وفاق[3] بین قطب «بودن» و قطب «دانستن» پدیدار می‌ساختند. وانگهی در بین ادراک نسبی حواس و عقل ما و مُدرَکِ مطلق محض، سلسلهٔ مفصّلی از مراتب نسبیَّت، یا اگر کمالات آن مراتب را در نظر بگیریم، سلسلهٔ مفصّلی از مراتب واقعیّت درمیان است.

دیگر آنکه این اعتراض که ما خودِ اشیاء را چنان‌که هستند، نمی‌دانیم، حقّ مطابقت بین ذهن و عین و بنابراین حقّ حقیقت علم را هیچ ادا نمی‌کند. ملاحظهٔ قطعی در این باره آن است که همهٔ مقصود از علم، آگاه شدن از واقعیّت خاص است: وجوه مهمّ نیست، مهمّ نفس خود شیء است. اختلافی که در بین نظرگاههای ناظران مختلف موجود است مانع از آن نیست که ادراک آنان نسبت به شیء واحد، ادراک مطابق و متّفق باشد. اینکه درخت از مسافت دور کوچکتر به نظر می‌آید، در خصوصیّت عینی و یقینی ادراک مشکلی پدید نمی‌آورد. وقتی که در بین ذهن و عین (دو قطب علم) جدایی افتاد دیگر علم مطلق میسّر نخواهد بود. امّا این امر، علم نسبی را از آنچه هست خلع نخواهد کرد و اگر به‌کاربردن این تعبیر جایز باشد آن علم را «نسبتاً مطلق» باید گفت.[۸]

1. subject 2. object 3. harmony

اگر ما به جای پنج حسّ هزار حسّ می‌داشتیم، آن‌گاه از بعضی جهات مُبصَرات را دیگر گونه می‌دیدیم؛ ولی صرفاً از بعضی جهات چنان می‌شد، زیرا ادراک همان ادراک است وگرنه ادراک دیگر نه ادراک بلکه چیز دیگری می‌بود؛ آنچه مهمّ است همین مطابقت بین ذهن و عین است و بی این مطابقت از علم سخن نتوان گفت. اگر علم ما نسبت به یک شیء، علم مطلق و نه علم نسبی می‌بود آن‌گاه چنان‌که اشاره شد، جوهر الهی را در درون و در بیرون جوهر مَلَکی[1] و هم در درون و در بیرون دیگر حجب تکوینی که در میانه است، درمی‌یافتیم. علم ما به اشیاء قهراً نسبی است و از آنجا که نسبی است جزوی هم خواهد بود؛ نسج عالم را از عینیّت نسبی و ذهنیّت نسبی بافته‌اند؛ بی‌وجود نسبیّتْ بودی در کار نمی‌بود.

❋

لاادریان و دیگر نسبی‌انگاران در اعتبار یقین مابعدالطّبیعی اشکال می‌کنند؛ برای اثبات صفت موهومیِ یقین متعلّق به حقیقت چنان‌که باید،[2] یقین متعلّق به خطا چنان‌که هست[3] را در مقابل می‌آورند، گویی پدیدهٔ نفسانیِ یقینهای دروغ، یقینهای راست را از حقیقت و کارسازی خود خلع تواند کرد و گویی نفس وجود یقینهای دروغ به طریق خاص خود وجود یقینهای راست را ثابت نمی‌کند. اگر دیوانه‌ای یقین کرده باشد که چیزی است غیر از آنکه درواقع هست، این یقین او یقین ما را دربارهٔ آنچه او درواقع هست و آنچه ما خود هستیم، زایل نخواهد کرد و هم اگر نتوانیم بدو ثابت کنیم که بر باطل است، زوالی در بر حق بودن ما نخواهد افتاد. و باز اگر شخصی نامتعادل دربارهٔ وضع و حال خود شکّ روا دارد، از اینجا ملزم نخواهیم شد که ما هم چنان کنیم، حتّی اگر نتوانیم به او ثابت کنیم که یقین ما یقین استوار است.

---

1. angelic substance 2. de jure 3. de facto

مطالبهٔ دلایل مطلق دربارهٔ حقایق فوق محسوسی که می‌پندارند وجود آنها در محلّ سؤال است کار باطلی خواهد بود، وقتی که به مستمسک عقل از ملاحظهٔ دلایل مابعدالطّبیعی که به‌خودی‌خود کافی‌اند اعراض کرده باشند، زیرا (چنان‌که گفته شد) بجز این دلایل، تنها دلیل وجود آن حقایق پوشیده خود همان حقایق است. سپیدهٔ صبح عین خورشید و یا سایهٔ درخت عین درخت نتواند بود؛ نفس وجود خرد ما واقعیّت نسبت علّیّت را مدلّل می‌سازد، نسبتی که طریق پذیرفتن وجود غیب را بر ما می‌گشاید و به همان نشان ما را به پذیرفتن وجود غیب ملزم می‌گرداند؛ اگر عالم، وجود حق تعالی را ثابت نمی‌نمود خرد بشری از دلیل وجود خویش محروم می‌بود. صرف وجود را مقدّم بر هر چیز و قطع نظر از استبصار عقلِ عقل[1] می‌توان از نفس واقعیّت وجود خویش استنتاج کرد؛ به جای آنکه از معنی «می‌اندیشم پس هستم»[2] آغاز کنند، باید بگویند «هستم، پس هستی هست»[3][۹]. در نظر ما آنچه مهمّ است خودِ یقین بالذّات است و نه این و یا آن استدلال کم‌وبیش درست. استدلال چنین یقین را به طریق خاصّ خود و با ترسیم آن یقین به طوری که بداهت آن در مرتبهٔ تفکّر حصولی آشکار شود، در میان می‌تواند نهاد و بدین ترتیب کلیدی به دست دیگران می‌تواند داد تا همین یقین را به فعلیّت درآورند.[۱۰]

❖

بر اثر فلسفهٔ نقّادی کار به جایی کشیده است که به وضع اصولی دست می‌زنند ناقض جملهٔ اصول ممکن و آنچه باور کردن آن سخت دشوار است اینکه خود به این امر واقف نیستند. به منزلهٔ حقیقت مطلق می‌گویند که هیچ حقیقتی مطلق نیست و به عنوان علم می‌فرمایند که هیچ علمی ممکن نیست و یا اینکه منشأ همهٔ معانی تنها امر نَفْسی و هوسی و دوپهلو ست و از این قبیل سخنان، گویی

---

1. intellectual intuition    2. cogito ergo sum    3. sum ergo est Esse

نسبی‌انگاری تمام عیار را متناقض بالذّات و بنابراین محال محض نباید دانست.

گفته‌اند که فلسفه باید از هر تعبیر که ضرورتاً ذهنی و مقیّد است، بگذرد و به یک سیّالهٔ[1] آزاد تجربهٔ مستقیم مبدّل شود ــ همهٔ این حرفها از نهایت بی‌خبری از حقیقت خرد حکایت می‌کند. تفکّر بنا به تعریف عبارت است از طرح یک یقین، چنان‌که هر تعلیم منظّم را یک مذهب جزمی باید دانست؛ حتّی وحشی‌ترین قسم تجربی‌مسلکی هم از این قاعده مستثنی نیست، منتهی به این توهّم گرفتار است که از این قاعده مستثنی تواند بود. اینکه مفهوم جزمی، کلّ حقیقت را شامل نیست، همواره معلوم بوده و تنها انسان امروز آن را فراموش کرده است. هر مذهب جزمی غیرکلامی متعلّق به سنّت، آگاه است که چیزی بیش از معالم طریق و یا مفاتیح ابواب فراهم نمی‌آورد و فراهم نتواند آورد و آگاه است که جُستن حقیقت محض در اندرون، همواره نوعی جَستن در تاریکی است، که بین آن حقیقت و مقدّمات ذهنی آن، چه مفهومات باشد و چه تمثیلات، هیچ نسبتی در کار نیست.

در تأمّلاتی که ذیلاً خواهد آمد، شاید بعضی مطالب که پیشتر ذکر کرده‌ایم مکرّر شود، ولی مهمّ نیست. از موضع انحصارطلب یک منطقی، تعالیم حِکمی دربارهٔ عالم در معرض دو ملامت است: یکی اینکه آن تعالیم در مقام بیان اسباب، تعالیمی است خام و دیگر اینکه قبل از تحقیق دربارهٔ قوای شناسایی، به چنین کوششها پرداخته‌اند. ملامت نخستین مبتنی است بر این فرض سراسر غلط که تعلیم حِکمی از طریق منطق به‌کار بیان اسباب می‌کوشد و ملامت دوّم که از کانت سرچشمه گرفته مهملی رسواست، چه اگر نتوان ثابت کرد که خرد قادر است با واقع مطابقت نماید (که در این صورت، خرد یعنی چه؟) آن‌گاه صلاحیّت خردی که این شبهه را روا داشته نیز ثابت کردنی نخواهد بود و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد.

1. flux

اگر برای تحصیل اطمینان از واقعیّت بینایی، باید عصب بینایی را معاینه کرد، به همین طریق لازم است به معاینهٔ آنکه عصب بینایی را معاینه می‌کند نیز پرداخت، امر محالی که به شکل غیرمستقیم ثابت می‌کند که علم به اشیاء فوق محسوس علم شهودی است و بجز این نتواند بود. وانگهی از آنجا که فلسفه بنا به تعریف همّ خود را به توصیف پدیده‌هایی که موضوع تجربهٔ متعارفی است مقصور نتواند داشت، ناگزیر خواهد بود که (لااقلّ در منطق صحیح) خصوصیّت شهودی و فرامنطقی قوّهٔ شناسایی را که خود مدّعی برخورداری از آن است، بپذیرد. به عبارت دیگر، منطق تنها هنگامی سازگار خواهد بود که از خویشتن برگذرد.

❖

تا بدین غایت، مقصود راقم این سطور نه‌تنها آن بود که نشان دهد یا به یادها آورد که عقلی‌مسلکی به معنی دقیق کلمه چیست، بلکه علی‌رغم برخی خلط مبحث‌ها و برخی ظواهر امور، بگوید که عقلی‌مسلکی چه نیست و یا چه عقلی‌مسلکی نیست؛ و این کار دوّم که اکنون بدان می‌پردازیم چندان با کار اوّل متفاوت است که گویی از موضوع دیگر سخن می‌گوییم. در چکیده‌ها و مقایسه‌هایی که پس از این خواهد آمد، متناسب با مقاصد تعلیمی که در نظر است، در حدّ مقدور، جانب اختصار رعایت کرده خواهد شد، هرچند که این کار از ادای حقّ بسیاری از مسائل مانع خواهد آمد؛ دیگر اینکه سهل آوردن مطالب ضرورتاً عین سهل انگاشتن آنها نیست، چنان‌که عکس این معنی هم درست است.

افلاطون را گاه در زمرهٔ عقلی‌مسلکان برشمرده‌اند که علی‌رغم اسلوب عقلی‌مسلکانهٔ نطق[1] وی و هم طریقهٔ تفکّر بسیار هندسی او، تلقّی نادرستی

1. dialectic

است؛ امّا آنچه وی را به وضوح هرچه تمام‌تر در مقابل عقلی‌مسلکی به معنی دقیق کلمه می‌نشاند، تعلیم اوست دربارهٔ چشمِ جان. بنا به تعلیم افلاطون این چشم در غلافی پنهان است که باید از آن به در آورده شود تا به مقام رفیع مشاهدهٔ اشیاء حقیقی که همان اعیان علمی است، نایل آید. سخن افلاطون در اینجا بی‌شکّ ناظر است به ولادت ثانوی متعلّق به تشرّف معنوی[1]، چه آورده است که دیدهٔ جان شخص متعارفی را آن قوّت نیست که دیدار حضرت الهیّت را تاب آورد؛ وجود این زمینهٔ اسرار، خصیصهٔ مطایبه‌آمیز مکالمات افلاطونی را نیز تبیین می‌کند، زیرا به احتمال قوی در مکالمات افلاطونی تعمّداً افشاگری‌ای[2] در نطق در کار است که مقدّر بود تعالیم قدسی را که نشر آنها در روزگار وی [۱۱] بایسته می‌نمود، ترتیب دیگر دهد. به هرحال، نظر پردازیهای سقراطی و افلاطونی همه منتهی است به مشاهده‌ای که از حدود ادراک ظواهر درمی‌گذرد و به طرف ذات اشیاء گشوده می‌آید. ذات اشیاء همان «معنی مطلق» است که مفیض کمال اشیاء است به اشیاء، کمالی که خود عین جمال است. [۱۲]

در نزد افلوطین، حقیقت مذهب افلاطونی همه به صحرا آمده است. سلوک در این مسلک از بدن است که عاکف شهوات است به نفس که قابل فضایل است و از نفس به روح[3] که قابل معارف است و از روح، به دیدار وحدانی فراتر از طور عقل احد که بیرون از حدود عبارات و سرچشمهٔ کلّ موجودات است؛ در احد فاعل تفکُّر و موضوع تفکّر یکی است. روح،[4] صادر از احد است چنان‌که تابش و تبش از خورشید برمی‌خیزد؛ یعنی روح ازلاً و ابداً مفاض از احد و سرگرم مشاهدهٔ احد است. روح به این مشاهده، عالم اعیان علمی یا معانی را (که مجموع ممکنات حقیقی[5] و یا اصلی است) در خود متحقّق می‌گرداند و سپس عالم نفس را پدید می‌آورد؛ عالم نفس هم خود عالم جسم

1. initiation 2. exteriarization 3. Nous 4. Noûs
5. essential

را پدید می‌آورد (عالمی که صفّ نِعال عوالم و محلّی است که در آن، عکوس اعیان علمی انعقاد و اجتماع حاصل می‌کنند). نفس انسانی که به دست احد از عالم اعیان علمی بدین عالم آورده شده است، آن اعیان را در عکوس زمینی آنها بازمی‌شناسد و به سائق فطرت به جانب منشأ آسمانی خود رخت سفر برمی‌بندد.

با ارسطو به زمینِ سخت نزدیک‌تریم، هرچند نه چندان نزدیک که خود را از آسمان بکلّی بریده یابیم. اگر مقصود از عقلی‌مسلکی خلاصه کردن خرد باشد در مجرَّد منطق و بنابراین نفی استبصار عقل‌عقل (استبصاری که در واقع به پشتوانه‌های ذهنی محتاج نیست، گرچه در انتقال مُدرَکات مافوق عقل این پشتوانه‌ها را به‌کار می‌تواند برد) آن‌گاه دیده خواهد شد که مذهب ارسطویی عقلی‌مسلکی است اثباتاً و دراصل، ولی از آنجا که مستنَد قول به الوهیّت[1] و قول به هیولی و صورت[2]، کشف است و نه استدلالِ تنها[۱۳]، این مذهب را عقلی‌مسلکی مطلق نتوان دانست و این سخن دربارهٔ هر فلسفه‌ای که حقایق مابعدالطّبیعی را منتقل کند نیز صادق خواهد بود، چه عقلی‌مسلکی پر غلظت و شدّت تنها وقتی میسّر است که این حقیقتها و کشفها در کار نباشد.[۱۴]

از پایگاه عقلی‌مسلکی تمام عیار، ارسطو را ملامت کرده‌اند که چرا در نیمه راه ایستاده و بنابراین برخلاف اصلِ خود در شناسایی عمل کرده است؛ ولی این تهمت سرتاسر از تصرّف سوء در منطق ارسطویی برمی‌خیزد و میوهٔ تفکّری است که تا به سر حدّ فساد مصنوعی است. طاعنان ارسطو در مقابل اصول ضمنی وی که از درک آن عاجزند، نوعی اتوماتیسم منطقی می‌نشانند که آن رجل استاگیرایی خود اوّل کسی بود که نمی‌پذیرفت. اگر ارسطو را باید سرزنش کرد، به علّتی است عکس آنچه گفته‌اند و آن اینکه تعبیر وی از مابعدالطّبیعه به جانب ظاهر می‌گرایید و این گرایش با حقیقت هر ما بعدالطّبیعه

---

1. theism  2. hylomorphism

در جهت خلاف است. مذهب ارسطویی علم باطن است که به جانب ظاهر دامن گسترانیده و بنابراین جنبهٔ ظاهری را خوش‌تر داشته است، درحالی که مابعدالطّبیعهٔ سنّتی، بی‌تخلّف، ناظر به جنبهٔ باطن است و هم از اینجاست که توسعهٔ علوم طبیعی یا توسعهٔ زیاده از حدّ آن علوم را ترغیب نکرده است. از روی این نقص در مذهب ارسطویی است که قشری بودن طریقهٔ آن مذهب در شناسایی را می‌توان مبیَّن ساخت، طریقه‌ای که مذهب طوماس[1] آن را به میراث برد و به منزلهٔ مستمسک دینی برای محدود ساختن قوّهٔ عقلِ عقل به‌کارگرفت، حال آنکه قوّهٔ عقلِ عقل اثباتاً و دراصل، مطلق می‌تواند بود و به مافوق طبیعت راه می‌تواند برد. همان نقص است که گذشته از علم زدگی که نشانهٔ اعوجاج ارسطوست نسبت به اصل معرفت شناختی، میانه حالی اخلاق ارسطویی راهم مبیَّن می‌دارد. نکتهٔ مهمّ که در اینجا باید در نظر داشت آن است که اهل ادیان توحیدی، سامی و یا سامی مشرب، نمی‌توانستند مذهب ارسطویی را به تعلیمات خود منضمّ کنند هرگاه وی یک عقلی‌مسلک محض می‌بود؛ ولی وقتی آن گروه تعلیم ارسطو را به تعلیمات خویش ضمیمه کردند، خود مسموم شدند و عقلی‌مسلکی بالجزء و یا بالقوّه (یا آنچه اثباتاً و در اصل، عقلی‌مسلکی است) که از آنجا حاصل شد، بالاخره به آن عقلی‌مسلکی قهّار منتهی آمد که دستگاهی و خودپسند بود و در به روی هرچه که ذهناً و یا عیناً از مافوق طبیعت برمی‌خاست، می‌بست. [۱۵]

قوطی پاندورای[2] مذهب ارسطویی علم‌زدگی ملازم با حسّی‌مسلکی است؛ به این معانی است که ارسطو طریقهٔ دیگری غیر از طریقهٔ افلاطون درپیش گرفت و به جای گرایش به جنبهٔ باطنی به جهت عکس آن گرایید. گفته‌اند که کلیسا علم را به غُل و زنجیر کشید، ولی آنچه در آن جای شکّ نیست اینکه عالم امروز قید از دست و پای علم برداشت و نتیجه آن شد که دیگر مهار

---

1. Thomism 2. pandora

اگر برای تحصیل اطمینان از واقعیّت بینایی، باید عصب بینایی را معاینه کرد، به همین طریق لازم است به معاینهٔ آنکه عصب بینایی را معاینه می‌کند نیز پرداخت، امر محالی که به شکل غیرمستقیم ثابت می‌کند که علم به اشیاء فوق محسوس علم شهودی است و بجز این نتواند بود. وانگهی از آنجا که فلسفه بنا به تعریف همّ خود را به توصیف پدیده‌هایی که موضوع تجربهٔ متعارفی است مقصور نتواند داشت، ناگزیر خواهد بود که (لااقلّ در منطق صحیح) خصوصیّت شهودی و فرامنطقی قوّهٔ شناسایی را که خود مدّعی برخورداری از آن است، بپذیرد. به عبارت دیگر، منطق تنها هنگامی سازگار خواهد بود که از خویشتن برگذرد.

❖

تا بدین غایت، مقصود راقم این سطور نه‌تنها آن بود که نشان دهد یا به یادها آورد که عقلی‌مسلکی به معنی دقیق کلمه چیست، بلکه علی‌رغم برخی خلط مبحث‌ها و برخی ظواهر امور، بگوید که عقلی‌مسلکی چه نیست و یا چه عقلی‌مسلکی نیست؛ و این کار دوّم که اکنون بدان می‌پردازیم چندان با کار اوّل متفاوت است که گویی از موضوع دیگر سخن می‌گوییم. در چکیده‌ها و مقایسه‌هایی که پس از این خواهد آمد، متناسب با مقاصد تعلیمی که در نظر است، در حدّ مقدور، جانب اختصار رعایت کرده خواهد شد، هرچند که این کار از ادای حقّ بسیاری از مسائل مانع خواهد آمد؛ دیگر اینکه سهل آوردن مطالب ضرورتاً عین سهل انگاشتن آنها نیست، چنان‌که عکس این معنی هم درست است.

افلاطون را گاه در زمرهٔ عقلی‌مسلکان برشمرده‌اند که علی‌رغم اسلوب عقلی‌مسلکانهٔ نطق[1] وی و هم طریقهٔ تفکّر بسیار هندسی او، تلقّی نادرستی

1. dialectic

است؛ امّا آنچه وی را به وضوح هرچه تمام‌تر در مقابل عقلی‌مسلکی به معنی دقیق کلمه می‌نشاند، تعلیم اوست دربارهٔ چشمِ جان. بنا به تعلیم افلاطون این چشم در غلافی پنهان است که باید از آن به در آورده شود تا به مقام رفیع مشاهدهٔ اشیاء حقیقی که همان اعیان علمی است، نایل آید. سخن افلاطون در اینجا بی‌شکّ ناظر است به ولادت ثانوی متعلّق به تشرّف معنوی[1]، چه آورده است که دیدهٔ جان شخص متعارفی را آن قوّت نیست که دیدار حضرت الهیّت را تاب آورد؛ وجود این زمینهٔ اسرار، خصیصهٔ مطایبه‌آمیز مکالمات افلاطونی را نیز تبیین می‌کند، زیرا بـه احـتمال قـوی در مکـالمات افـلاطونی تـعمّداً افشاگری‌ای[2] در نطق در کار است که مقدّر بود تعالیم قدسی را که نشر آنها در روزگار وی [۱۱] بایسته می‌نمود، ترتیب دیگر دهد. به هرحال، نظر پردازیهای سقراطی و افلاطونی همه منتهی است به مشاهده‌ای که از حدود ادراک ظواهر درمی‌گذرد و به طرف ذات اشیاء گشوده می‌آید. ذات اشیاء هـمان «مـعنی مطلق» است که مفیض کمال اشیاء است به اشیاء، کمالی که خود عین جمال است. [۱۲]

در نزد افلوطین، حقیقت مذهب افلاطونی همه به صحرا آمده است. سلوک در این مسلک از بدن است که عاکف شهوات است به نفس که قابل فضایل است و از نفس به روح[3] که قابل معارف است و از روح، به دیدار وحدانی فراتر از طور عقل احد که بیرون از حدود عبارات و سرچشمهٔ کلّ موجودات است؛ در احد فاعل تفکُّر و موضوع تفکّر یکـی است. روح،[4] صـادر از احـد است چنان‌که تابش و تبش از خورشید برمی‌خیزد؛ یعنی روح ازلاً و ابداً مفاض از احد و سرگرم مشاهدهٔ احد است. روح به این مشاهده، عالم اعیان عـلمی یـا معانی را (که مجموع ممکنات حقیقی[5] و یا اصـلی است) در خـود مـتحقّق می‌گرداند و سپس عالم نفس را پدید می‌آورد؛ عالم نفس هم خود عالم جسم

1. initiation 2. exteriarization 3. Nous 4. Noûs
5. essential

کردن آن کار هیچ‌کس نیست و با سیری که در جهت تخریب طبیعت کرده، اکنون متوجّه تخریب خود بشر شده است. عالَم در نزد مسیحیّت اصیل همانند هر دید سنّتی دیگر چنان است که بر دیدهٔ حسّ پدیدار می‌آید و دلیـلی در دست نیست که چنین نباشد؛ معنی حقیقی سادگی کتب مقدّس را از یک طرف و معنی حقیقی محاکمهٔ گالیله را از طرف دیگر، همه در اینجا باید یافت. در دیوار تجربهٔ عمومی و متعارفی و هزاران سالهٔ بشر رخنه افکندن همانا از میوهٔ درخت ممنوع خوردن است که از طریق سر مستی‌ای که با الوهیّت بخشیدن به بشر با همهٔ دروغین بودنش پدید می‌آورد، جبراً به از دست رفتن علم حقیقی و تعادل زمینی می‌انجامد.

❖

شکّ نیست که علم کلام یاوری منطق را ابداً کوچک نمی‌شمارد؛ بااین حال هرگز به وادی عقلی‌مسلکی محض درنخواهد افتاد، زیرا اساس آن بر وحی است. با این همه، وضع کلام نظیر وضع عقلی‌مسلکی است، از این جهت که در استدلالهای کلامی از هر دو پایگاه ذهن و عین، محدودیّتهایی پدیدار است: از پایگاه ذهن محدود است، زیرا متکلّم به نوعی منطق استناد می‌کند و نه بـه کشف، و از پایگاه عین محدود است، زیرا مقدّمات یا اطّلاعاتی که کلام بر آنها مبتنی است منحصر در قالبهای ثابت و انحصاری است که عبارت بـاشد از عقاید دینی[1] یا مستَنَدات کتابی آن عقاید. امّا خصیصهٔ بالذّات فـوق طـبیعی عقاید دینی و هم لطف مخصوصی که در تار و پود دین نافذ است، استدلال کلامی را اگر درست به‌کار برده شود، از گزافکاریهای تفکّر لهوی مصون نگاه خواهد داشت، به طوری که همواره وسیلهٔ نقل حـقیقت و یـا لااقـل نشـانهٔ حقیقت خواهد بود؛ با این حال استدلال مورد بحث، به دلیل انحصار جویی

---

1. dogmas

خود باعث تقیید است و حتّی گاه در قیاس با حقیقت جامع کژرو می‌نماید. کلام چه از فکر ارسطویی متأثّر شده باشد و چه نه، از خوف حکمت معنوی[1] گاه عقلی‌مسلکی جزوی پیشه می‌کند؛ آن خوف از اینجاست که حکمت معنوی غیر مقیّد به صورت و فراتر از عقاید جزمی و اثباتاً و در اصلْ جامعیّت گرا[2]ست. امر متناقضی که در اینجا پدید می‌آید، اینکه با عقلانیّت و یا معنویّتی مواجهیم که تحدید تعریف خرد به نفع اوست؛ این خرد به زعم متکلّم در مرتبهٔ «طبیعی» محض خلاصه تواند شد تابدین طریق کیفیّت «فوق طبیعی بودن» تنها مختصّ باشد به عقاید دینی و «اسرار» واقعی و یا غیرواقعی.

وقتی که جدلیان مسیحی «حکمت مسیح(ع)» را در مقابل «حکمت بی‌حاصل» یونانی‌مشربان می‌آورند، کلمهٔ «حکمت» را درست به‌کار نمی‌برند، چه معنی کلمهٔ حکمت در این دو مورد یکی نیست. حکمت یونانیان ثبوتاً و درواقع و یا اثباتاً و در اصلْ توصیفی است عینی دربارهٔ نفس الامر و اگر معانی بلند آن آدمیان را به درگاه خدای تعالی فراز نمی‌برد، از اینجا نه بطلان آن معانی بلکه نقصان آدمیان در این باره نشان داده می‌شود؛ از طرف دیگر، آن «حکمت» که مسیحیان در مقابل افلاطون از آن دم می‌زنند، مجموعه‌ای است از اوضاع جذبه‌ای[3] و اخلاقی که برپایهٔ عقاید دینی و در سایهٔ برخی وسایل لطف، آدمیان را از این عالم به جانب آسمان رهنمون می‌آید؛ ولی اگر کلمهٔ حکمت را برای اشاره به معرفت مابعدالطّبیعی به‌کار ببریم، چنان‌که هنگام سخن گفتن از افلاطون و افلوطین و یا ارسطو چنین می‌کنیم، آن‌گاه آن اوضاع جذبه‌ای و اخلاقی را «حکمت» نتوان خواند. تخطئه‌ای که مسیحیان در حقّ یونانی‌مشربان روا می‌دارند، بازمی‌گردد به اینکه ایشان خرد و «امر طبیعی» را یکی می‌شمارند و هم بازمی‌گردد به پیش‌داوری‌ای که «امر فوق طبیعی» را صرفاً با مذهب جذبهٔ زهد پیشهٔ مبتنی

---

1. gnosis 2. universalist 3. mystical

بر مراسم تقدیس[1] یکی می‌انگارد[۱۶]. همچنین آن تخطئه بازمی‌گردد به اینکه مسیحیان مسیح(ع) را که «نور عالَم» است از آن خود می‌دانند (که در این مورد طبیعی است): اگر مسیح(ع) نور عالم است، آن‌گاه نور دیگر در جای دیگر و یا لااقل نور «فوق طبیعی» که مهمّ هم همان است، در جای دیگر وجود نتواند داشت. آری، نتیجهٔ عکس هم از آن ممکن بود و می‌بایست که بگیرند و آن اینکه در هر جا که حقیقت یافت شود، کلمه در آنجا حاضر خواهد بود و هم اینکه حقیقت از روی محتوای خود و نه اینکه از کدام مصدر بدو اقرار آورده باشند، «امر فوق طبیعی» است؛ ولی عموماً به دواعی معلومی که به ذهنی‌مسلکی[2] دینی تعلّق دارد از این نتیجه می‌پرهیزند[۱۷]. دست «ناسیونالیسم معنوی» که در کار و بار بشر امر بسیار طبیعی است، در اینجا در کار است، چنان‌که پای غریزهٔ صیانت نفس هم که نمونه‌های آن را در همگی اقالیم معنوی می‌توان یافت، در اینجا در میان است.

مقالات یونانی‌مشربان که به قالب گفتگوست، با آن لحن بحثی و لهوی خود، مؤیّد این احساس مسیحیان بود که هر معنی یونانی نه یقینِ برین بلکه صرفاً یک رأی عقلی است و نیز راه را بر اشتباه بین حکیمان و سوفسطاییان هموار می‌ساخت، هرچند که حکیمان سوفسطاییان را تخطئه کرده بودند. وقتی این خصایص عمومی وضع ذهنی متوسّط یونانی در دوره‌ای که به نام دورهٔ «کلاسیک» خوانده‌اند در نظر آورده شود، آن‌گاه واکنش مسیحیان را که بیشتر بر ضدّ عقلی‌مسلکی بود بهتر می‌توان سنجید. هواداران «اعجاز یونانی» اوّلاً استقلال تفکّر یونانی را و ثانیاً ناتورالیسم در قلمرو هنر را که محلّ ظهور آن گرایش بود می‌ستایند؛ همه چیز بر گرد بشر می‌گردد ــ آنچه مطلوب است کمال بشر است و نه برگذشتن از نقصان معنوی و گرفتاری خاکی بشر؛ چاره‌هایی که برای بهبود کار می‌جویند همه از نوع عقلی و اخلاقی و سیاسی

---

1. sacramental    2. subjectivism

و اجتماعی است و بالاخره در حدّ یک کمال جویی بشری‌مسلکانه و لهوی مشربانه که واقعاً خفقان بار است، متوقّف می‌شود. کمال مطلوب، همان کمال مطلوب بشری و زمینی است بدون آن بُعد قائم و قاطع که جان بشر را دگرگون می‌تواند کرد و بالاخره حاصل کار نوعی فردی‌مسلکی غلیظ و شدید است که کیش امر عقلایی[1] که یک کیش اخلاقی میانه حال باشد و نیز ناتورالیسم احساساتی در قلمرو هنر گواهان آن به شمار می‌روند. مشرب باطنی که به نام اسرار خوانده‌اند، درست در مقابل چنین گرایشها می‌ایستاد؛ روح این مشرب که وجود فیثاغوریان گواه آن است در مذهب افلاطونی و تا حدّ کمتری در مذهب ارسطویی متجلّی است و همان روح در مذهب نوافلاطونی که بی‌شکّ آن را آخرین واکنش در قبال گرایشهای «شرک‌آلود»[2] سابق‌الذّکر باید دانست، صریحاً جلوه نموده است.

ولی اینکه چنین گرایشها و یا نقصانهایی در کار بوده است، مخالفان ایمانی‌مسلک[3] یونانی‌مشربی را در استدلال‌هایی مانند این (که به طریق مَثَل می‌آوریم) موجّه نمی‌دارد: مسیح(ع) هرگز نفرمود که دو دو تا چهارتاست، بنابراین هرکس بگوید دو دو تا چهارتاست اهل فسق و حتی اهل شیطان‌پرستی [۱۸] خواهد بود؛ یکی می‌گفت دو دو تا چهارتا درحالی‌که یک زوجهٔ غیرشرعی نگاه می‌داشت؛ و این هم یک دلیل دیگر که دو دوتا چهارتا نیست. هیچ منطقی به مذاق ما خوش نمی‌آید، زیرا مشرکین آن را به‌کار می‌برند. گروهی که بدین سبک استدلال می‌کنند، به آسانی قداست را به جای خرد و حقیقت می‌نشانند، گویی یکی از این دو را باید برگزید و گویی آدمی را بجز اخلاقیّات و الهامات متعلّق به جذبه، سرمایهٔ دیگری نیست. چنان‌که قبلاً گفتیم، خرد را در مرتبهٔ «طبیعی» خلاصه می‌کنند تا از کارهایی که به خوبی از او ساخته است، ولی آن کارها با برنامهٔ ایمانی‌مسلکان نمی‌سازد، باز داشته

---
1. reasonable 2. pagan 3. fideist

شود[۱۹]. امّا وقتی که خود خرد را به‌کار می‌برند، این کار را به روح‌القدس راجع می‌دانند و از روی تواضع مدّعی‌اند که روح‌القدس آنان را مدد می‌فرماید، بر این اساس که مدارک و اسناد صحیح در اختیار ایشان هست که البتّه از نوع اخلاقی است و نه عقلانی.

❖

تفکُّر کلامی و یا به عبارت دقیق‌تر تفکر متعلّق به مشرب ظاهری[1] (که این دو همیشه عیناً یکی نیست) عموماً از درک دو جنبهٔ متباعد حقیقت واحد درعین‌حال، عاجز است: کار این تفکّر طرح این یا آن‌هایی است که صورت اخلاقی به مسائل می‌بخشد، چنان‌که در دیدهٔ این تفکّر گزینش «نزدیک تر به تقوی» گزینش «درست‌تر» خواهد بود و سنخ تقوی هم از روی دیدی که ممیّزهٔ آن وحی خاص است، معیّن می‌گردد، هرچند که در قلمرو حقیقت محض آن وحی بخصوص ضرورتاً مستلزم این نوع گزینش نیست. مسیح(ع) خود ضدّ افلاطونی نیست، مسیحیان ممکن است چنین باشند؛ آری تکفیرهایی که در ضمن برخی اعمال آیینی کلیسای یونانی در حقّ افلاطونیان آمده است، متعلّق به سنّت است، ولی پیداست که مبدأ این تکفیرها امری بوده است که می‌توان به عنوان «حاشیهٔ بشری» از آن نام برد. بطلان نظریّهٔ افلاطونی مُثُل از نظر علم کلام مسیحی تنها در حدود یک فرضیّه است، فرضیّه‌ای بیهوده؛ چه هیچ متکلّمی منکر این معنی نتواند شد که مبادی اشیاء ضرورتاً در عقل کلّ که در کارِ آفریدن است و به عبارت دیگر در عنایت ازلی، ثابت است و هریک از اعیان خلقی که حظّی از ثبوت برده است، در تحت حکم یک قوّهٔ مَلَکی است که همان طباع تامّ و یا «معنی» آن عین باشد. بلی در نطق افلاطونی ابهامی هست، زیرا معلوم نکرده است که حدّ بین حقیقت و

1. cum grano salis

رقیقت، هم دربارهٔ اشیاء و هم دربارهٔ اعیان علمی در کجاست. در اینجا باید متذکّر شد که اعیان علمی تنها امور کمالی و کلّی را شامل است و نه ظهورات عدمی و بنابر این جزوی و لهذا رقایق زمینی‌ای هست که از آن روی که رقایق زمینی‌اند آنها را در بین حقایق افلاطونی نتوان یافت، چه یا امور عدمی‌اند و یا اینکه وجوداً از روی فقدان خود، امور جزوی هستند. باید افزود که سنجشهای درست بشری در این قلمرو، هرگز بی‌وجه و به گزاف نیست، زیرا که دلیل وجود آدمی آن است که میزان اشیاء و یا ارزشها واقع شود و از این است که آدمی اثباتاً و در اصل قادر است بین آنچه کمالی است و آنچه عدمی و راجع به نقصان است و هم بین کلّی و جزوی تمییز دهد.

کسانی که پهلوان مانند به دشمنی بی‌دریغ با یونانی‌مشربی برمی‌خیزند و حکمت را همه در یک دید ارادی و عاطفی خلاصه می‌کنند عجبا که از این امر سخت بدیهی غافل‌اند که تفکّر مابعدالطّبیعیِ مفهوم‌ساز و نظرپرداز در خمیرهٔ فطرت خدایوار[1] انسانی است و بنابراین آن تفکر دربرابر «حکمت» توبه‌ای و جذبه‌ای که خود ایشان قائل بدانند، بنا به تعریف، «جسدانی»[2] و «بی‌حاصل» نتواند بود.

از درس تاریخ و تجربه برمی‌آید که یک چیز است که برطبع بشری مخصوصاً گران می‌افتد و آن انصاف است. می‌توان گفت که عینی بودن به کمال دست نخواهد داد مگر به مردن، و این یا از آن است که امرْ امرِ بزرگی است و یا تنها از آنکه نفس به چنین بی‌طرفی کمتر مایل است. اصحاب شور و شغب دینی، خود بهتر از هرکس معنی مرگ اختیاری را می‌دانند و یکی از اسباب شغب و شور ایشان همین بی‌خبری از وجود راز مرگ اختیاری در نزد رقیبان است؛ ولی مرگ را وجوه و مراتب مختلف است و رتبهٔ آن مرگی که به رها کردن پیش‌داوری دینی می‌انجامد (تا جایی که از روی اطّلاع و به نام

---

1. theomorphic  2. carnal

حقیقت دین باشد) یقیناً در بین اقسام مرگ مرتبهٔ کوچکی نیست، گرچه در بین آنها از همه مجهول‌تر باشد. «از خودی خود بمیرید»: این امر را اشخاص بسیاری به سمع قبول تلقّی کرده‌اند، ولی آن غالباً در محدودهٔ شور و هویٰ بوده است، چنان‌که اگر از اشیاء جسمانی پیروزمندانه قطع علاقه کرده‌اند، با این حال در قلمروی که از دسترس دورتر بوده است از شور و هویٰ درنگذشته‌اند. در اینجا اشارهٔ ما به راز سرشت «روحانی»[1] است که از سرشت «نفسانی»[2] جداست. با این حال کمال روحانی نه‌تنها روحانیان راست بلکه به همه کس تعلّق دارد، چه در ژرفای هستی همه کس مودع است، به حکم یکی از جملهٔ معانیِ «هر کلمه‌ای که از دهان خدای تعالیٰ برون می‌تراود».

1. pneumatikos 2. psychikos

## یادداشتها

[۱] در اثناء این نوشته به قدر کافی روشن خواهد شد که مقصود از این لفظ چیست. فعلاً همین قدر لازم است گفته شود که وحی عبارت از کشف آفاقی است، درحالی که کشف انفسی در قیاس مانند وحی است در مقیاس عالم صغیر.

[۲] عدم انقیاد و یا عدم تقییدی که دلیلش قدرت تصوّر مطلق است و بنابراین قدرت تصوّر نسبی که قدرت عینی بودن هم متضمَّن در آن است.

[۳] کمّیّت و کیفیّت و نسبت و جهت؛ جهت بی‌شکّ به جای مقولهٔ ارسطویی «وضع» آمده است.

[۴] مانند صفات الهی و تکوینی که رقایق حسّی را تعیین کرده و ترتیب داده‌اند، یا امتدادهای کلّی که عالم را به ذات احدی وصل کرده‌اند و هریک از آنها به نحو خاصّ خود شامل صفات مذکور است. ارسطو خود حقّ داشت که از این صفات سخنی نگوید، چه او به خداوند تعالی به عنوان یک حقیقت بدیهی اذعان داشت و وجههٔ نظر وی هرگز اخلاقی مسلکانه و تجربی مشربانه نبود؛ از آنجا که ارسطو به وجود خداوند تعالی قائل بود، مقولات خود را مقولات جامع نمی‌پنداشت.

[۵] این قید به آن معنی است که اگر قوّهٔ بینایی ما به دریافتن همگی حقیقت شیء مُبصَر قادر نیست، عقلِ عقل (از آنجا که از قیود نسبیّت در می‌تواند گذشت) اصولاً می‌تواند با مطلق حقیقت شیء مذکور متّحد شود.

[۶] اگر در لفظ «طبیعی» برخلاف متعارف توسّعی قائل شویم، چندان‌که هر چیزی را که محکوم قوانین باشد شامل شود، آن‌گاه معجزات را هم «طبیعی» می‌توان گفت؛ تنها با این فرق که در مورد معجزات قوانین از سنخ جسمانی ـ نفسانی نیست و لهذا از دسترس حِیَل و فنون بشری بیرون است.

[۷] که این سخن در مورد عقلی‌مسلکی دینی یا هر نوع عقلی‌مسلکی نیمه‌تمام دیگر راست نمی‌آید.

[۸] به‌کار بردن این عبارت ضروری هم هست وگرنه تفاوتهای واقعی در درون نسبیّت را

تمییز نتوان داد. این سخن که دربارهٔ علم گفته شد دربارهٔ آزادی هم صادق است: آزادی تا جایی که نسبی است مقیّد خواهد بود، ولی آزادی مقیّد هم از آنجا که آزادی است و چیز دیگر نیست امر واقعی است.

[۹] فرانتس فون بادر (Franz Von Baader) از شاگردان غیرمستقیم بوهمه، این عبارت را آورده است: Cogitor, ergo cogito et sum ( [به وسیلهٔ خدای تعالی] اندیشیده می‌آیم، پس می‌اندیشم و هستم)، که در بیان نسبت سببی و وجود شناختی مورد بحث تعبیر مناسبی است.

[۱۰] اینکه عقل از عهدهٔ این کار به نیکویی برآید، یکی درگرو قدرت نطق ماست و دیگر در گرو نیازمندی سائل به اقناع منطقی و یا درجهٔ فهم وی.

[۱۱] در این زمان، یونان در آستانهٔ حماسهٔ اسکندری است؛ مذهب فیثاغوری سقراط و افلاطون، جز بدین طریق نمی‌توانست از دست رسالت قریحهٔ بس دو پهلوی یونانی جان به در برد و در یونان اثر سوء سوفسطاییان می‌بایست شکسته شود. سوفسطایی‌ستیزی افلاطون خود دلیل است بر اینکه آن حکیم اساساً به عقلی‌مسلکی متمایل نبود.

[۱۲] رأیی که افلاطون را گذشته از مذهب فیثاغوری به سنّت مصری هم متّصل می‌شمارد، احتمالاً نباید کنار گذاشته شود. اگر چنین باشد حکمت طوط (Thoth) در کیمیا و نیز جزئاً و به طور غیرمستقیم در مذهب نوافلاطونی در قلمرو یهودیّت و مسیحیّت و هم در دامن اسلام باقی مانده است.

[۱۳] قول به هیولیٰ و صورت نظریّه‌ای است موجّه، اما آنچه کمتر قابل توجیه است اینکه فیلسوف آن نظریّه را در برابر معانی افلاطونی نهاده، در حالی که آن در طول این است. این کار ارسطو اشیاء را درست به‌دلیل درکار نبودن آن معانی تا حدّ خطرناکی ظاهری گردانیده است.

[۱۴] قول به الوهیّت در فلسفهٔ کانت از این تبصرهٔ مثبت طرفی نمی‌بندد؛ خداوند در نزد کانت تنها عبارت است از «اصل موضوع عقل عملی» که از خدای واقعی و متعالی ارسطو بی‌نهایت دور است.

[۱۵] شاید تعجّب کنند که چرا مذهب اهل مدرسه به جای افلاطون و یا افلوطین، ارسطو را برگزید، ولی سبب این کار واضح است، چه از دیدگاه ایمان عینی چه بهتر از بسط بساط حکمتی که به رقابت برنخیزد و از طرفی دست کشف را که در کار می‌آید، کوتاه کند و از طرف دیگر برای هر سخن متناقض کلامی از این طریق که به نام «اسرار»ش بخواند، جواز طرح و قبول فراهم کند.

[۱۶] هنگام خواندن آثار جدلیان مسیحی و حتّی بزرگترین آنان نمی‌توان از این ظنّ پرهیز کرد

که گویا تا اندازه‌ای حسادتی نهانی این نویسندگان را به کار واداشته است: یعنی در مذهب افلاطونی و وقار خاصّ آن چیزی هست که نه نسبت به مسیحیّت، بلکه نسبت به متعصّبان مسیحی که سرشار از شور و احساس‌اند و می‌پندارند که چنین باید بود، بسیار والاتر است. رحمت الهی یقیناً بسیاری چیزها را درخواهد پذیرفت، ولی انسان به جای خود و در پیشگاه خدای تعالی به این بهانه که خطاها و ضعفها جزو طبیعت انسان میانه‌حال و از جمله اشخاص میانه حال از خواصّ است، نسبت به برخی خطاها و برخی ضعفها از حقّ مطلق برخوردار نیست. هوپاتیا (Hypatia)، آن شخص بزرگ و والا که نه مسیحی که ولیّ و شهید نوافلاطونی بود، از اعماق قرون به منزلهٔ ملامتی همیشگی و هم چونان شاهدی بر حقیقت برمی‌خیزد.

[۱۷] گرگوری پالاماس (Gregory Palamas) که از به‌کاربردن استدلال مبتنی بر اخلاق ارسطویی و افلوطینی (که به نظر ما در جای خود صحیح است)، ابایی ندارد تا حکمت یونانی‌مشربان و حتّی حکمت نوافلاطونیان را بی‌اعتبار نماید، به ملامت فیلسوفان برمی‌خیزد که چرا همواره به نقض یکدیگر می‌پردازند و چرا اقاویل فیلسوفان را اساسی نیست، مگر مخترعات منطقی خود آنان. اگر از فلسفه تنها منطق را ببینند و نه حقایق را، آن‌گاه سخن پالاماس راست خواهد بود، ولی حقایق در فلسفه موجود است و بنا به تعریف با حقیقت متعلّق به مسیح (ع) یکی است، چه هم این و هم آن هر دو اساسی است. وانگهی فیلسوفان علی‌رغم منطق خویش که به خودی خود ضعف به‌شمار نمی‌رود، تنها گروهی نیستند که با یکدیگر اختلاف می‌کنند؛ مشاغبات کلامی هم در کار است، چنان که گرگوری پالاماس خود نیک می‌دانست، چه نوشتهٔ اصلی وی جدلی است علیه بارلام (Barlaam) که خود از راهبان مسیحی بود و نه از فیلسوفان اهل شرک.

[۱۸] تهمتی است آن چنانی که از یونانی‌مشربی هم دریغ نداشته‌اند و گویا مبتنی بر کلامی است از قدّیس پولس دربارهٔ کیشهای منحرف جهان روم و شرق نزدیک. توسعهٔ آن بر هر پدیدهٔ عقلانی و روحانی غیرمسیحی، سوء تصرّفی است که حتّی در نزد کسانی که خرد را خُرد می‌شمارند هم کاملاً قابل اغماض نیست.

[۱۹] وانگهی دربارهٔ متقدّمان از اهل کلام مسیحی و در واقع جملهٔ اساطین کلام مسیحی متعسّر و بل متعذّر است که بتوان خطّ فاصلی در بین مخالفت نمودن با یونانی‌مشربی از یک طرف و متأثّر بودن از مذاهب ارسطویی و افلاطونی و رواقی از طرف دیگر کشید، خصوصاً که در جمع دوّمی با اوّلی منعی نیست.

مقالهٔ سوم

# گفتگوی یونانی‌مشربان[1] و مسیحیان

گفتگویی که دو طرف مقابل آن یونانی‌مشربان و مسیحیان بودند، همانند غالب مجادلاتی که در بین سنّتها واقع شده است، تا اندازهٔ بسیاری دور از واقعیّت بود. این امر که هر یک از آن دو در قلمرو خاصّ (و یا در «ساحت[2] معنوی» مخصوص) بر حقّ بودند، بدین نتیجه انجامید که هر یک به طریقی از مبارزه پیروز برآمد: مسیحیّت از این طریق که بر جملهٔ عالم غربی دست یافت و یونانی‌مشربی از این طریق که در قلب مسیحیّت باقی ماند و بر عقلانیّت مسیحی اثر ثابت بر جای نهاد.

درعین‌حال سوءتفاهم آنان بسیار عمیق بود و با ملاحظهٔ اختلاف دید آن دو، دریافتن اینکه چرا چنان بود، دشوار نیست. از نظرگاه یونانی‌مشربان، مبدأ الهی واحد است و کثیر؛ ایزدان عبارت‌اند از تشخّص[3] حقی صفات و شئون الهی و درعین‌حال تعیُّن خلقی آن شئون و صفات؛ لااقل در مشرب ظاهری، معنی تشبیه بر تنزیه غالب است. عالم نظامی است عمارت وار که به وسائطی و یا خود به سلسله‌ای از وسایط، تا به حدّ نازل آفریدگان خاکی از مبدأ اعلی صدور یافته است؛ همهٔ مبادی عالم تکوین و اشعّهٔ آن مبادی، الهی و یا نیمه الهی است و این به معنی آن است که آن مبادی را به وجههٔ الهی آنها که حقیقتی و تشأنی است، دیده‌اند. اگر خدای تعالی به ما زندگی و گرمی و نور

---

1. Hellenists 2. dimension 3. personification

می‌بخشد به واسطهٔ هلیوس[1] و یا از آن روی است که وی هلیوس است؛ خورشید به مثابهٔ دست خدای تعالی و بنابراین الهی است. اگر خورشید در اصلْ الهی است چرا در این مظهر حسّی الهی نباشد؟ این شیوهٔ نگرش به اشیاء، مبتنی است بر پیوستگی حقیقتیِ[2] سبب و مسبَّب و نه گسستگی رقیقتی[3] آن دو و یا ملاحظهٔ اشیاء به وجههٔ عَرَضی آنها. عالم که ظهور الهیَّت است بالضّروره و به نظام دقیق، همانند خود الهیّت، ازلی و ابدی است؛ عالم در دیدهٔ حق تعالی نوعی ظهور و اظهار اوست «در بیرون ذات خویش». لازمهٔ آن جاودانگی این نیست که جهان هرگز دچار انخساف نشود، ولی اگر چنان‌که در همگی اساطیر مذکور است چنین مراحلی را به ناگزیر طیّ خواهد کرد، بر طبق آهنگی جاودانی دوباره بر می‌خیزد؛ بدین طریق ممکن نیست که عالم موجود نباشد. مطلقیِ مطلق وجود نسبی را ایجاب می‌کند. اصحاب وِدانْتَه گویند که مایا را آغازی نیست. «خلق جزافی» یا خلق از عدم[4]، وجود ندارد؛ آنچه هست ظهور از حضرت الهیّت[5] است ضرورتاً و این ظهور در حدود ضرورت، اختیاری است و در حدود اختیار، ضروری. عالم از روی اینکه ظهور الهی است، الهی است و یا از روی اعجاز مابعدالطّبیعیِ وجود خود، الهی است.

در اینجا مناسب مقام نیست که به قرینهٔ آنچه دربارهٔ دید یونانی‌مشربی آوردیم، به توصیف دید مسیحی بپردازیم که همان دید توحید سامی و بنابراین در نزد همگان معلوم است. ولی پیش از پرداختن به بقیّهٔ کلام ناچار باید تبیین کنیم که بینش یونانی‌مشربی راجع به «الهی بودن عالم» به اُغلوطهٔ همه‌خداانگاری[6] ربطی ندارد، چه ظهور تکوینی از تعالیِ مطلق مبدأ در نفس ذات خود ابداً چیزی کسر نمی‌کند و این ظهور با آنچه در دید مابعدالطّبیعی از بینش سامی و مسیحی خلق از عدم، قابل قبول است، اصلاً معارض نمی‌افتد.

---

1. Helios 2. essential 3. existential 4. ex mihilo
5. ex divino 6. pantheism

اعتقاد بدینکه عالم «پاره»ای از خدای تعالی است و خدای تعالی به هویّت و ذات خویش منتشر در صورتهای عالم است، حقیقتاً بینشی است «شرک‌آلود» (که بی‌شکّ در اینجا و آنجا و حتّی در میان قدما وجود داشته است) و برای بری بودن از آن باید از معرفتی برخوردار بود که اساساً ترکیبی از «حکمت کیهانی»[1] یونانی‌مشربان و الهیّات یهود ـ نصاریٰ در قلمرو معانی، معرّف آن است؛ نسبت دو طرفی بین این دو نگرش در حکم محک حقیقت جامع خواهد بود. به نظر مابعدالطّبیعی باید گفت که «قول به خلقت»[2] به طریقهٔ سامیان و اهل ادیان توحیدی، به مجرّد اینکه دعوی اطلاق و انحصار نماید، تقریباً به همان قدر قول به همه‌خداانگاری بیراه خواهد بود. گفتیم «به نظر مابعدالطّبیعی»، چه سخن از معرفت جامع است و نه یک وسیلهٔ رستگاریِ تنها و گفتیم «تقریباً»، زیرا نیم حقیقتی که به بهای عدم معقولیّت مابعدالطّبیعی عالَم، صفت تنزیه حق تعالی را نگاه دارد کمتر از نیم حقیقتی که به بهای معقولیّت حق تعالی نگهدارندهٔ طبیعت الهی عالَم باشد، برخطاست.

❖

اگر جدلیان مسیحی نفهمیدند که نظر حکمای یونانی چیزی بجز مکمّل باطنی معنی خلقت مذکور در کتاب مقدّس خود آنان نیست، جدلیان یونانی حتّی کمتر از این به سازگاری آن دو نگرش واقف بودند. آری، یک سوءفهم گاه سوءفهم دیگری پیش می‌آورد، چه راه بردن به غرض ژرف یک مفهوم بیگانه که در پرده نهان باشد، مشکل است؛ خصوصاً وقتی‌که آن مفهوم به منزلهٔ جانشین حقایقی طرح کرده شود که آن حقایق گرچه جزوی باشند، مع هذا در دیدهٔ کسانی که از روی سنّت آنها را پذیرفته‌اند، بدیهی می‌نمایند. یک حقیقت جزوی شاید از این و یا از آن نظرگاه کافی به نظر نرسد، ولی به هر حال یک حقیقت است.

---

1. cosmosophy 2. creationism

برای درک درست معنی این گفتگو که از بعضی جهات چیزی بجز مواجهۀ دو تک‌گویی[1] نبود، باید بدین نکته توجّه کرد که در نزد مسیحیان هیچ معرفت بی‌محبَّت میسّر نیست، یعنی در دیدۀ آنان حکمت معنوی تنها به شرطی معتبر است که در یک درک ذوقیِ منتهی به وحدت گنجانیده شود؛ معرفت عقلانی نسبت به عالم به‌خودی‌خود و قطع نظر از واقعیّت روحانی که چشیده شده باشد، پیش آنان بی‌معنی است. ولی مسیحیان بالاخره ناچار شدند که حقوق علمی را که نظری و بنابر این مفهومی و کسبی[2] بود، به رسمیّت بشناسند و این کار را با استقراض اجزائی چند از علم یونانی به انجام رسانیدند، در حالی‌که احیاناً در یونانی‌مشربی آن چنان‌که بود، در عین ناسپاسی و ناسازی، دست هم بردند. اگر یک تعبیر بسیط و نسبتاً ملخّص بتوان آورد، باید گفت که حقیقت در نزد یونانیان آن است که با نفس الامر مطابقت نماید؛ حقیقت در نزد مسیحیان آن است که به جانب خدای تعالی رهنمون آید. این وجهۀ نظر مسیحی تا حدّی که به طرف انحصار می‌گرایید، ناگزیر در نظر یونانی به منزلۀ نوعی «بی‌خردی» جلوه‌گر می‌آمد؛ در دیدۀ مسیحیان وجهۀ نظر یونانیان به نظر می‌رسید که فکر را غایت بالذّات می‌شمارد که به رابطۀ شخصانی[3] با حقّ‌تعالی به هیچ وجه مربوط نیست؛ بنابراین آن را «حکمت متعلّق به جسد» شمردند، چه به‌خودی‌خود نمی‌تواند ارادۀ هبوط زده و سست را تجدید و تقویت کند، بلکه برعکس به استقلالی که از خود نشان می‌دهد، آدمیان را از تعطّش به حق تعالی و به رستگاری[4] باز می‌دارد. از نظرگاه یونانی هر کار کنیم، اشیاء همانند که هستند؛ از نظرگاه مسیحی (اگر طرح‌وار و نظر به جهات اوّلی و اصلی سخن بگوییم) تنها رابطۀ ما با حقّ‌تعالی مهمّ است. مسیحیان قابل ملامت بودند که چرا نگرش آنان زیاده از حدّ ارادی و زیاده از حدّ جانبدارانه بود و یونانیان هم قابل ملامت بودند که چرا از طرفی فکر زیاده از

1. monologue 2. proleptic 3. personal 4. salvation

حدّ سرتیز و از طرف دیگر کمال طلبی زیاده از حدّ عقلی و بشری داشتند؛ به اعتباری نزاع دو طایفه نزاع یک غزل بود و یک قضیّهٔ ریاضی. باز می‌توان گفت که یونانی‌مشربان اثباتاً و در اصل برحق بودند و مسیحیان ثبوتاً و درواقع؛ لااقلّ به اعتبار خاصّی که بی‌اشکال قابل تمییز است، امر بدین قرار بود.

امّا عرفای مسیحی البتّه تعلیم مذهب اسرار یونانی را که عین تعلیم مسیحی در زمانی سابق بر آن دیدند پذیرفتند، ولی بدین شرط که (چنان‌که قبلاً گفته‌ایم) پیوند زندهٔ خود را با ذوق معنویِ معرفت مقرون به محبّت نگاه دارند. معرفت به خدای تعالی محبّت بدوست و از آنجا که مبتدای حرکت در انجیل محبّت است، خود باید گفت محبّت به خدای تعالی به تمام معنی کلمه، عین معرفت بدوست. درواقع، معرفت در وهلهٔ نخست عبارت بود از تصوّر حقایق فوق طبیعی، ولی بدین شرط که به همگی وجود خویش در این فهمیدن در کار آمده باشند. چنین محبّت ورزیدن جوهر الهی هر معرفت است؛ جوهری که «محبّت» است، چراکه هم وصال است و هم ابتهاج. مدرسهٔ اسکندریه به همان قدر مسیحی کامل عیار بود که مدرسهٔ انطاکیّه، بدین معنی که قبول مسیح را مٰالابُدّ[1] رستگاری می‌دانست و کاملاً برپایهٔ تعلیم قدّیس پولُس استوار بود. در نظر قدّیس پولُس معرفتی که مفهومی و قابل تعبیر باشد، معرفتی است جزوی[2] و باید «از آن دست شست»، وقتی «آنکه کامل است درآید»[۱] یعنی معرفت جامع که از آنجا که جامع است، همان محبّت[3] خواهد بود، که مَثَل اعلای معرفت بشری باشد. در نزد آدمی در بین محبّت و معرفت فرقی هست (و یا اینکه این دو مکمّل یکدیگرند)، ولی در پیش خدای تعالی اقتطاب معرفت و محبّت باطل و وحدت در بین آنها حاصل است. در دید مسیحی این مقام اعلی را «محبّت» گفته‌اند، ولی در دید دیگر (خصوصاً در

---

1. sine qua non 2. ex parte

۳. charitas (arann)، کلمهٔ یونانی.

ودانته) آن را «معرفت» هم می‌توان نامید. در اینجا دیگر قائل نیستند که معرفت در محبّت به تمامیّت و کمال می‌رسد، برعکس قائل‌اند که محبّت[1] که جزوی است در معرفت محض[2] که کلّی است، به کمال خود نائل می‌آید؛ طرز تعبیر دوّم درست با دید حِکمی[3] مطابق می‌افتد.

اعتراض مسیحی تا جایی که متوجّه جهت «بشری‌مسلکانهٔ»[4] یونانی‌مشربی «کلاسیک» و ناکارسازی فلسفه به‌خودی‌خود از حیث جذبهٔ معنوی است، بی‌اشکال وارد است. از طرف دیگر، بدین مستمسک که «در آمدن» خدای تعالی در عالم ممکن نیست، به نکوهش یونانیان پرداختن که چرا عالم را الهی گردانیده‌اند هرگز با منطق نمی‌سازد، وقتی که خود درعین‌حال قائل باشند که به وجود مسیح(ع) و تنها به وجود او بوده که چنین «درآمدن» در عالم تحقّق پیدا کرده است. در حقیقت اگر مسیح(ع) آن «درآمدن» را متحقّق کرده است، درست بدین دلیل بوده که آن امری است ممکن و هم بدین دلیل که آن اوّلاً به عین وجود عالم متحقّق گردیده است، اعجاز «اَوَتاری»[5] مسیح(ع)، اعجاز تکوینی آفرینش و یا «تنازل فیض» را تجدید کرده و یا صورت بشری بخشیده است.

از نظرگاه افلاطونیان (به وسیع‌ترین معنی این کلمه) برگشتن به خدای تعالی در عین وجودِ موجود است: عین وجود ما طریق برگشتن را نشان می‌دهد، چه این وجود در حقیقتِ خودْ الهی است وگرنه هیچ نبود؛ این است که باید به گذشتن از توبه‌تو ئی واقعیّت وجودی خویش، به جوهر محض که واحد است، بازگشت؛ بدین طریق است که به تمامی «خویشتن خویش» خواهیم گشت. انسان هرآنچه که می‌داند، متحقّق می‌گرداند: درک تامّ و تمام نسبی (در پرتومطلق)، نسبی را متلاشی خواهد ساخت و به مطلق رهنمون خواهد آمد. در اینجا هم تعارض لاینحلّی در بین یونانی‌مشربان و مسیحیان

1. bhakti 2. jnâna 3. sapiential 4. humanist 5. avatâric
6. strata

وجود ندارد: اگر درآمدن مسیح در این عالم ضروری است، نه از آن است که وارستن از قیود چیزی باشد بجز برگشتن از توبه‌توی وجود خویش به خودی حقیقی خویش؛ بلکه از این است که مسیح(ع) چنین بازگشتی را میسّر می‌گرداند و این در دو قلمرو است: یکی وجودی و به مشرب ظاهری و دیگر عقلانی و به مشرب باطنی؛ این دوّمی در آن اوّلی پنهان است و تنها همان اوّلی است که علنی است و دلیل اینکه دید مسیحی در نزد عامّهٔ مردمان تنها وجودی و فرقی است و نه عقلانی و جمعی، همین بوده است. از اینجاست سوءتفاهم دیگری که در بین مسیحیان و افلاطونیان وجود دارد: افلاطونیان وارستگی[1] به طریق معرفت را طرح کرده‌اند، چه انسان را عبارت دانسته‌اند از خرد[۲]؛ درحالی‌که مسیحیان در تعلیم عمومی خود، رستگاری به طریق لطف را در نظر گرفته‌اند، چه انسان را عبارت دانسته‌اند از وجود(که به این اعتبار جدای از خدای تعالی است) و وی را عبارت دانسته‌اند از ارادهٔ هبوط زده و سست. باز یونانیان را می‌توان سرزنش کرد که چرا بجز طریق واحد دراختیار نداشتند که درواقع در دسترس اکثر خلق هم نبود و هم اینکه چرا چنین به نظر می‌رسید که گویی فلسفه را تنها طریق رستگاری می‌دانند؛ و مسیحیان را می‌توان سرزنش کرد که چرا وارستگی به طریق معرفت را نادیده می‌شمردند و تنها به واقعیّت وجودی و ارادی انسان و وسایطی که در خور آن جنبه از وجود انسان است، صفت اطلاق می‌بخشیدند، و هم اینکه نسبیّت وجودی انسان و نه «اطلاق عقلانی» وی را محطّ نظر قرار می‌دادند. با این همه، این ملامت در حقّ یونانیان گریبان خردمندان آن قوم را نخواهد گرفت، چنان‌که ملامت مسیحیان هم دامنگیر حکمت معنوی مسیحی و به طریق عامّ دامنگیر قدّیسیّت مسیحی نخواهد شد.

امکان رجوع به حقّ تعالی(که امری است ذو درجات) کلّی و بی‌زمان و

---

1. liberation

ثابت در عین فطرت وجود و عقلِ عقل انسان است؛ ناتوانی انسان عارضی است و نه ذاتی. آنچه که اصلاً از آن چاره‌ای نیست، در کار آمدن کلمه[1] است و نه در کار آمدن این و یا آن جلوهٔ کلمه، مگر اینکه کسی بر حسب وضع و مقام به آن جلوه تعلّق داشته باشد و به همین مناسبت آن جلوهٔ کلمه کسی را برگزیده باشد؛ همین که جلوهٔ کلمه کسی را برگزید، دیگر نسبت بدان شخص در حکم مطلق و بنابراین «همان» مطلق خواهد بود. حتّی می‌توان گفت که خصیصهٔ ناگزیری مسیح(ع) نسبت به مسیحیان (یا نسبت به کسانی که در عنایت ازلی به مسیحیّت تعلّق یافته‌اند) خصیصهٔ ناگزیری کلمه را در هر طریقهٔ معنوی مشرقی و یا مغربی تجدید می‌کند.

⁂

باید واکنشی نشان داد بر ضدّ این پیشداوری تکامل گرایانه که می‌پندارند تفکّر یونانیان به مرتبهٔ خاصّ و یا نتیجهٔ مخصوص «انجامید»، یعنی ثلاثهٔ سقراط ـ افلاطون ـ ارسطو نمودار اوج یک تفکّر کاملاً «طبیعی» است که پس از ادوار طولانی تک و پوی و افت و خیز به دست آمده است. ولی عکس این قضیّه درست است، یعنی کار ثلاثهٔ مذکور بجز این نبود که یک حکمت ازلی و بالذّات بی‌زمان را که خود از منشأ آریایی و سنخاً به خمیره‌های عرفانی سلتی و ژرمنی و مزدایی و برهمنی نزدیک بود، به طریقی نسبتاً ناتمام تبلور بخشد. در تعقّل ارسطویی و حتّی در دیالکتیک سقراطی نوعی «بشری‌مسلکی» وجود دارد که کم‌وبیش به ناتورالیسم هنری و کنجکاوی علمی و بنابراین به تجربی‌مسلکی نزدیک است. امّا این دیالکتیک بسیار نسبی (فراموش نکنیم که در مکالمات سقراطی رنگی از «تعلیم و تربیت» معنوی هست و از خصوصیّت تمهیدی برخوردار است) نباید ما را وادارد که صفت «طبیعی» به

1. Logos

تعقُّلات معنوی‌ای نسبت دهیم که بنابه تعریف «فوق طبیعی» و یا «طبیعتاً فوق طبیعی»اند. به طور کلّی، افلاطون حقایق قدسی را به لسانی بیان داشت که پیش از او به صورت لهوی درآمده بود(زیرا دیگر نه شهودی و تمثیلی بلکه عقلی و استدلالی بود و یا اینکه زیاده از حدّ در پی تفحّص جزویّات و خصوصیّات آینه‌ای می‌رفت که به نام ذهن می‌خوانیم)، در حالی که ارسطو عین حقیقت را و نه‌تنها تعبیر حقیقت را به قلمرو لهوی و «بشری‌مسلک» درآورد. بدیعی کار ارسطو و مکتب او بی‌شک در این بود که برای حقیقت حدّاکثرِ مبانی عقلی فراهم می‌کرد، ولی این کار میسّر نیست مگر آنکه حقیقت خفیف کرده شود و به هیچ کار نخواهد آمد بجز درجایی که بصیرت رخت بربسته باشد؛ «تیغ دودم» است، زیرا پس از آن به نظر خواهد رسید که حقیقت دستخوش قیاسات برهانی است. مسئلهٔ اینکه آیا در این کار مشّائیان خیانتی باید دید و یا اینکه ترتیب نوی که متعلَّق به عنایت حقّ[1] بوده است، در اینجا چندان مهمّ نیست و بی‌شکّ به هر دو وجه می‌توان بدان پاسخ گفت[۲]. قدر متیقَّن آن است که تعلیم ارسطویی از روی محتوای حقیقی خود، بیش از آن راست و درست است که به وسیلهٔ هواداران تفکّر «پوینده»[2] و نسبی انگار و یا «وجودی‌مسلک» عصر ما مفهوم افتد و بزرگ داشته شود. نحوهٔ تفکّر اخیر که نیمی غوغایی[3] و نیمی دیوی[4] است، از همان مبتدای حرکت دچار تعارض با خویش است، چه قول به اینکه همه چیز نسبی و یا «پوینده» و بنابراین «در جنبش» است، بدین معنی است که هیچ نظرگاهی در کار نیست که از آنجا بتوان این معنی را اثبات کرد؛ ارسطو به هرحال این حرف محال را تماماً پیش‌بینی‌کرده بود.

اهل این روزگار، فیلسوفان پیش از سقراط(و هم همهٔ حکمای مشرق) را نکوهیده‌اند که چرا تصویری از عالم پرداخته‌اند، بی‌آنکه پیش از آن از خود

---

1. providential 2. dynamic 3. plebian 4. demonic

پرسیده باشند آیا قوای شناسایی ما وافی به این مقصود هست و یا نه؟ این نکوهش بکلّی باطل است، چه همین که چنین پرسشی طرح می‌کنیم، ثابت می‌کند که خرد ما اثباتاً و در اصل در قیام به لوازم آن کار صاحب کفایت است. این جزمی‌مسلکان نیستند که خام‌اند و ساده لوح، بلکه شکّاکان را باید چنین دانست که به قدر سر سوزنی از آنچه در «جزمی‌مسلکیِ» طرف خصومت آنها مضمر است، مطّلع نیستند. در روزگار ما برخی چندان پیش می‌روند که غرض فلسفه را تنها عبارت می‌دانند از «نوعی تعقّل» که با درک «واقع بینی بشری» سازگار شده باشد. در اینجا هم همان خطا در کار است، ولی این یک درشت‌تر و پست‌تر و هم وقیح‌تر از آن دیگری است. چگونه نمی‌فهمند که نفس تصوّر اختراع خردی که از عهدهٔ حلّ چنین مسائلی برآید، ثابت می‌کند که اوّلاً این خرد از پیش موجود است (به همین خرد است که آن معنی را تصوّر می‌توان کرد) و ثانیاً اینکه غرضی که به آن توجّه کرده‌اند به طوری که غورش پدیدار نیست، باطل است و محال. اما اکنون جای بسط مقال در این باره نیست؛ تنها به تناظری که در بین حکمت پیش از سقراط (و یا به عبارت دقیق‌تر حکمت ایونی[1]) و تعالیم مشرقی همانند ویششیکه[2] و سانکهیه[3] موجود است، باید اشاره کرد و تأکید ورزید که اوّلاً در جملهٔ این بینشهای دیرینه نسبت به عالمْ اصل موضوعِ ضمنی، ثبوت حقایق اشیاء است در فطرت عقلِ عقل [۴]، و نه اینکه یک فرضیّه و یا چیزی از عملیّات منطقی دیگر از این قبیل را به منزلهٔ اصل موضوع اختیار کرده باشند؛ و ثانیاً همین حقایق اشیاء در فطرت عقلِ عقل، تعریف آن امری را میسّر می‌گرداند که اصحاب شکّ و ارباب تجربی‌مسلکی از روی استخفاف به صفت «جزمی‌مسلکی» توصیف می‌کنند؛ و از اینجا برملا می‌شود که این گروه را نه‌تنها از حقیقت کشف خبری نیست، بلکه از حقیقت عقاید دینی به معنی اخصّ کلمه هم

---

1. Ionian 2. Vaisheshika 3. Sankhya

بی‌خبرند. در کار افلاطونیان آنچه ستودنی است البتّه نه «فکر» ایشان بلکه محتوای فکر ایشان است، حال چه این محتوا را «جزمی» بدانند و چه به نام دیگری بخوانند.

سوفسطاییان یونانی دور عقلی‌مسلکی فردی مسلکانه را و هم دور دعاوی بی‌حدّ و اندازه را باز گشودند و بدین‌طریق به همه نوع استبداد به رأی گـزافـی مجال ظهور دادند. آری، پدید آورندهٔ فلسفهٔ لهویْ ارسطو هم بود، ولی بین این و آن فرقی هست، چه تعقُّل رجل استاگیرایی گرایندهٔ به فراسوست و غیراز تعقل پروتاگوراس و امثال وی است که به فروسو می‌گرَاید؛ به عبارت دیگر، اگر بـا سوفسطاییان (متّحدانی مانند دموکریتوس و اپیکوروس از یـاد نـرود) نـوعی فردی‌مسلکی خرابکار پدید آمد، ارسطو گشایندهٔ دور آن گونه عقلی‌مسلکی بود که هنوز در یقین مابعدالطّبیعی استقرار داشت، هر چند به طوری کـه بـارها گفتیم، اصل و اساس آن از شکنندگی و چند پهلویی خالی نبود.

به هر حال، فهم واکنش مسیحی در قبال یونانی‌مشربی در گرو آن است که این جنبه‌های روح یونان و هم خصیصهٔ کتابی و جذبه‌ای و «تحققّی» مسیحیّت را همه در نظر آورند. تفکّر یونانی بیشتر به منزلهٔ کوششی پرومته وار[1] در پی به دست آوردن نور آسمان تلقّی کرده شد که منزل به منزل به جانب حقیقت پیش تاخته بود و درعین‌حال، به دلیل بداهت محتوای این تفکّر، صرف نظر کردن از آن هم آسان نبود: با این همه پوشیده نیست که در مشرق، مفاهیم حِکمی را هرگز در قالب «ادبیّات» همگانی طرح نمی‌کردند، بلکه برعکس، قبول آن مفاهیم مستلزم قبول یک طریقهٔ سلوکی هـم بـود و درست هـمین طریقهٔ سلوکی بود که در بین یونانیان دورهٔ کلاسیک از دست رفته بود و دیگر به دست نمی‌آمد.

❖

1. promethean

بارها و بارها گفته‌اند که یونانی‌مشربان و مشرقیان (جانهای «افلاطونی» به وسیع‌ترین معنی این کلمه) که از روی «غرور» به انکار مسیح(ع) برخاسته‌اند، قابل ملامت‌اند و یا گفته‌اند که یونانی‌مشربان و مشرقیان با مهاجرت به مرکز هستی خویش، یعنی بدان جایگاه که به دعوی خود در آن حقیقت اشیاء و حقّ را در حاقّ هستی خود می‌یابند، در واقع از زیر بار وظایف(بازهم مثل همیشه وظایف!)ی که به عنوان مخلوق نسبت به خالق بر عهده دارند، به در می‌روند و بدین طریق به وسیلهٔ یک مسلک غیرشخصانی همه‌خداانگارانه، گویی به سست گردانیدن صفت مخلوقی و هم صفت خالقی می‌پردازند، یعنی نسبت «تعهّد» واقع در بین خالق و مخلوق را منهدم می‌سازند. در حقیقت، «وظایف» هم مانند خود ما در تعیّن وجودی خویش، امری است نسبی و محال است که آن وظایف نسبت به موضوعی که بدان تعلّق دارند از نسبیّت کمتر(و یا «اطلاق بیشتر») برخوردار باشند. اگر به لطف الهی کسی موفّق شود و از تحت سیطرهٔ نفس بیرون رود، به همین مناسبت از وظایفی که لازمهٔ وجود نفس است نیز فارغ خواهد گشت. خدای تعالی به همان اندازه (یا نسبت بدین) که ما «مخلوق» باشیم و جزوی، به منزلهٔ شخصِ خالق خواهد بود، ولی این نسبت دو طرفیِ خاصّْ همگی حقیقت وجودی و عقلانی ما را در برنتواند گرفت. به عبارت دیگر، حقیقت ما را از طریق مفاهیمی مانند «وظیفه» و یا «حقوق» و یا عناوین دیگر از این قبیل به تمامی تعریف نتوان کرد. گفته‌اندکه «نپذیرفتن» موهبت مسیح(ع) از طرف جانهای «افلاطونی»، نشانه‌ای است از تباهی خرد به نحو بسیار ظریف و ابلیسی[1]؛ این سخن را، که زاییدهٔ غریزهٔ صیانت نفس است و از روی فحوای خود غلط ولی در قلمرو خاصّ خود قابل فهم است، می‌توان به خود قائلان برگردانید و گفت: اگر شوریدگی ذهنی را در جایی باید سراغ گرفت، همانا در نزد گروهی است که خدای شخصانی و

1. luciferian

بنابراین نسبی را به جای مطلق و هم رقایق طبیعی را به جای مبادی مابعدالطّبیعی نشانیده‌اند، و این کار ایشان از روی ایمان کودکانه‌ای که چیزی از کسی نپرسد هم نیست، بلکه در قالب فاضل مآبی سخت کوشانه و دعوی عقلانی بسیار مستبدّ به رأی به این کار می‌پردازند. اگر تصرّف غلط در عقل را مصداقی باشد، آن همان نشانیدن نسبی به جای مطلق و یا عَرَض به جای جوهر است، به این بهانه که «انضمامی» بالاتر از «انتزاعی»[۵] است؛ و نفی کردن به اسم مبادی متعال و لایزال، نسبیّتی را که به مثابهٔ اطلاق وانمود کرده‌اند، مصداق آن نخواهد بود.

قسمت اعظم سوء تفاهم در بین مسیحیان و یونانی‌مشربان را می‌توان در یک این یا آن نادرست خلاصه کرد. اینکه خدای تعالی در ژرفای «هستی» ما (یا در ژرف‌ترین ژرفای فوق شخصانی آگاهی ما) قرار دارد و اینکه اثباتاً و در اصل می‌توانیم به مددگاری عقلِ عقل که مجرّد و خدایوار است، به وی متحقِّق گردیم، به هیچ وجه مانع از آن نیست که این حقیقت الهی که مُتدانی و غیرشخصانی است به عنوان الوهیّت عینی و شخصانی هم اثبات کرده شود؛ و همچنین مانع از اثبات این معنی نیست که هر چند عقلِ عقل که از روی طبیعت و هم فوق طبیعت از آن برخورداریم، حقیقتاً «الهی» است، باز بی‌مدد لطف وی کاری از ما برنخواهد آمد.

آری، فرد بشری شخصی است انضمامی و متعیّن و مسئول در پیشگاه خالق‌ی که شارع شخصانی و متّصف به صفت همه دانی است. ولی این سخن هم(لااقلّ) به همان اندازه درست است که انسان شأنی است بیرونی و لَخته وار از شئون الوهیّت شخصانی و هم غیرشخصانی، و خرد بشری چنان است که اثباتاً و در اصل بدین امر واقف تواند بود و بنابراین، به هم‌آنی[1] حقیقی خویش متحقّق تواند گشت. به اعتباری «خویشتن» ما البته همان فردیّت

1. identity

هبوط زده و تبهکار ماست؛ به اعتبار دیگر «خویشتن» ما خودی متعال و بی‌زوال است؛ قلمروها مختلف است و بین آنها نسبتی نیست.

وقتی که جزمی‌مسلک[1] دینی دربارهٔ یک امر جزوی خاکی مدّعی می‌شود که آن امر جزوی مطلق است (جنبهٔ نسبتاً مطلق آن امر در اینجا موضوع سخن ما نیست) شخص افلاطونی و یا مشرقی به تعیّنهای مصدری و بی‌زمان می‌آویزد؛ به عبارت دیگر وقتی که جزمی‌مسلک می‌گوید که «این شیء هست»، اهل حکمت معنوی زود خواهد پرسید که «چه چیز وجود آن شیء را ممکن ساخته است؟»، اهل حکمت معنوی بر آن است که «همه چیز قبلاً بوده است»: اگر وی «نو» را می‌پذیرد، از آنجاست که آن نو نمودار یک «معنی» «کهن» و بل نامخلوق و بی‌زمان است. کار رسالتهای آسمانی عملاً و بشراً مطلق است، ولی این به آن معنی نیست که آن رسالتها همان مطلق باشند، چه از حیث صورت از قید نسبیّت فارغ نتوانند بود. دربارهٔ عقلِ عقل نیز که «مخلوق» است و هم «نامخلوق»، این سخن راست می‌افتد: آن «مخلوق»، چنان‌که نور در هوا و یا در اثیر نافذ و ساری است، در این «مخلوق» ساری و نافذ است؛ عنصر هوا و یا اثیر عین نور نیست، بلکه حامل آن است و در واقع این دو را از یکدیگر تفکیک نتوان کرد.

یقین را دو منبع است: یکی ثبوت مطلق در فطرت خرد محض و دیگر جلوهٔ فوق طبیعی لطف، کاملاً بدیهی است (و حاجت به تکرار نیست) که این دو منبع تا حدودی ممکن‌اند و بنابراین ضروری است که با یکدیگر تلفیق کرده شوند، ولی در واقع منافع اهل مشرب ظاهری در این است که یکی از این دو را در برابر دیگری بیاورند و از طریق نفی حیثیّت فوق طبیعی خرد و نفی ثبوت مطلق در فطرت خرد و هم از طریق مسلوب داشتن لطف از کسانی که به طریقی جز از طریق ایشان می‌اندیشند، به این کار دست می‌زنند. تعارض

---

1. dogmatist

لاینحلّ بین کشف و لطف امری است بسیار تصنّعی، چه کشف خود نوعی لطف است، منتهی لطف پاینده[1] و فطری؛ ابداً دلیلی وجود ندارد که نشان دهد این نوع لطف جزو امور ممکن نیست، و هم نظر به اینکه ماهیّتاً ممکن نیست که نباشد نشان دهد که هرگز نباید به ظهور پیوندد. اگر کسی اعتراض کند که در این موارد نه لطف بلکه چیز دیگری در کار است، در پاسخ او باید گفت که آن‌گاه لطف امری ناگزیر نخواهد بود، چه امر از دو حال بیرون نیست: یا لطف امری است ناگزیر و لهذا کشف خود نوعی لطف است، و یا کشف نوعی لطف نیست که در این حال لطف امری ناگزیر نخواهد بود.

اگر اهل کلام مسیحی هم‌آواز با کتاب مقدّس اذعان دارند که «بی‌مدد روح‌القدس» اظهار یک حقیقت اساسی دربارهٔ مسیح(ع) ممکن نیست، باید این معنی را هم تصدیق کنند که اظهار حقیقتی اساسی دربارهٔ حق تعالی هم بی‌مددگاری آن روح میسّر نخواهد بود. در حیثیتِ «فوق طبیعی» و هم در وسیلهٔ نجات بودنِ حقایق حکمت یونان، همانند حقایق جمیع اقوام جهان، اصولاً جای انکار نیست.

از یک نظر حجّت مسیحیان تاریخی بودن مسیح ـ منجی است، درحالی‌که حجّت افلاطونیان و یا «آریاییان» نفس الامر و یا ذات بی‌زوال است. به زبان تمثیل بگوییم که اگر بر اثر هبوط آدم(ع) آدمیان همه در شرف غرق شدن‌اند، شخص مسیحی خود را به رشته‌ای می‌رساند که از طرف مسیح(ع) به طرف وی افگنده شده است، حال آنکه شخص افلاطونی از طریق شنا کردن خود را می‌رهاند؛ ولی هیچ‌یک از این دو، کارسازی دیگری را بی‌رمق و یا بی‌اثر نمی‌گرداند. از طرفی مسلّماً گروهی هستند که نمی‌دانند چگونه باید شنا کرد و یا اینکه از این کار بازداشته شده‌اند، امّا از طرف دیگر شناکردن، بی‌اشکال، جزو امور ممکن انسانی است؛ مسئله همه این است که

1. static

در هر وضع فردی و یا جمعی کدام‌یک از این دو بیشتر به‌کار می‌آید[۶]. دیده‌ایم که یونانی‌مشربی همانند هر تعلیم کم‌وبیش حِکمی بر اصل انسان ـ خرد و نه بر اصل انسان ـ اراده مبتنی است و این خود از دلایل آن است که چرا در دیدهٔ اکثر مسیحیان ناکارساز می‌نماید؛ می‌گوییم اکثر مسیحیان، زیرا عرفای مسیحی، فیثاغوریان و یا افلاطونیان را بدین طریق ملامت نمی‌توانستند کرد؛ عرفا ناگزیر به تقدّم عقلِ عقل اذعان داشتند و به همین جهت معنی واخرید[1] الهی در نزد آنان با مذهب جذبهٔ مأخوذ از تاریخ و جزمی‌مسلکی مقرون به مراسم تقدیس[2] بسیار فرق داشت و از حدود آن بسی فراتر می‌رفت. باید دوباره به ذکر این نکته (که دیگران پیشتر و بهتر از این گفته‌اند) پرداخت که امور جزوی قدسی اگر حقّ‌اند از آنجاست که نفس‌الامر را در قلمرو خاصّ خود تجدید می‌کنند و نه برعکس که نفس‌الامر بر حقّ و یا بر وفق میزان باشد، به دلیل آنکه برخی امور جزوی قدسی از آن برخاسته‌اند. مبادی کلّی که همیشه در دسترس خرد محض واقع است( وگرنه انسان انسان نبود و نفی اینکه خرد انسانی نسبت به خرد حیوانی از حیثیّت فوق طبیعی برخوردار است، تقریباً عین کفرگویی است) پشتوانهٔ ثبوت امر جزوی قدسی است و این امور جزوی عکس آن مبادی کلّی و کارسازی آنها مشتقّ از آن مبادی کلّی است؛ چنین نیست که تاریخ به هر محتوایی که داشته باشد، پشتوانهٔ ثبوت مبادی واقع شود. این نسبت را بودائیان بدین طریق بیان کرده‌اند که حقیقت معنوی در وراء تمایز بین ذهن و عین واقع است و بداهت آن از حاقّ وجود و یا از سریان حقیقت در عین کائنات برمی‌خیزد.

در دیدهٔ حکمت، واخرید الهی حقیقتی است همیشه حاضر که سابق بر هر کیمیای زمینی و اصل آسمانی آن کیمیاست، چنان‌که همیشه بدین واخرید جاودانی است (اسباب آن در زمین هر چه که باشد) که آدمی از زیربار

---

1. redemption 2. sacramental

نابسامانیهای خود و حتّی به خواست خداوند[1] از زیربار وجودِ فرقی خود رها می‌گردد؛ «کلمات من منقضی نخواهد شد» چرا که آن کلمات همواره بوده است. مسیح(ع) عرفای مسیحی آن است که «پیش از ابراهیم(ع) بوده است» و اشتقاق جملهٔ حکمتهای قدیم از وی است.درک این معنی در نصیب بردن از خزاین واخرید تاریخی کاهشی پدید نمی‌آورد، بلکه به آن خزاین ابعادی می‌بخشد که تا حاقّ وجود منبسط[2] امتداد می‌یابد.

1. Deo volente 2. Existence

## یادداشتها

[۱] انجیل، نامهٔ اوّل به قورنتیان، باب سیزدهم، شمارهٔ هشتم.

[۲] اسلام بر وفق خصوصیّت «فارقلیطی» (Paracletic) خودبه طریق سامی و در قالب دینی، جلوه گاه این نظرگاه است (که نظرگاه ودانته و دیگر اقسام حکمت معنوی هم هست)، نظرگاهی که در عرفان اسلامی به کمال تحقّق خود رسیده است: یک مسلمان هم مانند یک یونانی‌مشرب در وهلهٔ نخست می‌پرسد: «نظر به اینکه مرا خردی است که مطابقت با عین و تمامیّت از آن ساخته است، چه باید بدانم و یا چه باید بپذیرم؟» و نه اینکه اوّلاً بپرسد: «از آنجا که مرا اراده‌ای است آزاد ولی هبوط زده، چه باید بخواهم؟»

[۳] همراه فیثاغورس هنوز در مشرق آریایی هستیم؛ همراه سقراط و افلاطون دیگر به تمامی در چنان مشرق (که درواقع نه «شرقی» و نه «غربی» است، چه دربارهٔ اروپای قدیم چنین تمایزی بی‌معنی است) حضور نداریم، ولی بکلّی در مغرب هم نیستیم؛ درحالی که به ارسطوست که اروپا به معنی متداول و فرهنگی این کلمه مخصوصاً «مغربی» می‌شود. همراه مسیحیّت، مشرق (و یا قسم خاصی از مشرق) به مغرب درآمد، ولی بالاخره مغرب ارسطویی و قیصری پیروز برآمد، و امّا سرانجام مغرب خود را از دست ارسطو و قیصر هم رهانید، منتهیٰ به طریق نزولی. در اینجا مناسب است که ذکر کنیم هر کوشش کلامی امروزی که در پی «برگذشتن» از تعلیم ارسطوست، با توجّه به غلطی که صریحاًو یا ضمناً در دواعی آن کوششها هست، همان طریق نزولی را می‌پیماید. درواقع متکلّمان طرازنو آنچه می‌جویند سپرانداختن مرحمت‌آمیز است در برابر «علم زدگی» (scientism) تکاملی و ماشین و سوسیالیسم عوام فریب و اصالت روان‌شناسی خرابکار و هنر تجریدی و سوررئالیسم و در یک کلمه در برابر تجدّد به جملگی صورتهای آن، که مدام از «بشری‌مسلکی» هم دور می‌شود، چه به خلع بشریّت می‌انجامد؛ و یا سپرانداختن است دربرابر آن فردی‌مسلکی که تدریجاً به مادون فرد می‌گراید. اهل این روزگار که نه فیثاغوری‌اند و نه ودانتی، مسلّماً کمتر ازهر کسی حق دارند که زبان به شکایت از ارسطو بگشایند.

[۴] در مصطلحات جهانشناسان کهن باید جنبهٔ تمثیلی سخن را در نظر گرفت: اگر طالس «آب» را منشأ همه چیز می‌دانست، هیچ جای شبهه و شکّ نیست که مقصود وی جوهر کلّی (پَرَکِرْتی هندوان) بوده است و نه این عنصر محسوس. دربارهٔ «هوا»ی اناکسمینس و یا «آتش» هراکلیتوس هم باید به جنبهٔ تمثیلی سخن آنان توجّه کرد.

[۵] تصرّف غلط در زبان است که هر چه را فوق مرتبهٔ عالم شهادت باشد، «انتزاعی» بنامند.

[۶] به عبارت دیگر، اگر یک طرف گفتگو منطقاً انکار نتواند کرد که هستند کسانی که از طریق شناکردن خود را می‌رهانند، طرف دیگر هم انکار نتواند کرد که هستند کسانی که تنها به طریق چنگ زدن در رشتهٔ نجاتی که به طرف آنان افکنده‌اند به رستگاری می‌رسند.

## مقالهٔ چهارم

# دربارهٔ دلایل اثبات وجود خداوند تعالی

دلایل کلاسیک اثبات وجود خداوند تعالی گویی در بین دو نهایت بیرون از دسترسِ آن دلایل، معلّق ایستاده‌اند (یکی در فراسو ودیگری در فروسو و یا یکی از فرط غنا و دیگری از فرط فقر) و این دو نهایت، کشف صریح است از یک طرف و عقلی‌مسلکی مادّه گرایانه از طرف دیگر. با این حال در بین این دو وضع، دامنه‌ای با چندان وسعت وجود دارد که وجود دلایلی را موجّه گرداند که بداهت وجود الهی را بر حسب منطق تقریر می‌کنند. جای شک نیست که به لطف خداوند[1] وجود ما فوق طبیعت را بی‌واسطه و بدون دلایل هم می‌توان پذیرفت؛ با این همه، کوچک شمردن آن دلایل به این عنوان که بالذّات بی‌اعتبارند وهیچ نفعی بر وجودشان مترتّب نیست، نشانهٔ فقدان ادراک تناسب است و قدری رعنایی که با یقین حقیقی نیز چندان وفق نمی‌دهد و بی‌شفقتی است در حق تقاضاهای دیگران. این وضع در حقیقت به طور عجیب و غریبی متکبّرانه است، چرا که آن استدلال منطقی که لم‌یزل و لایزال[2] و مقاصد نهایی ما را تأیید کند، حتّی به گروهی که یا به طریق کشف و یا به طریق لطف از یقین برخوردارند، پاره‌ای روشنگری و «تسلّی»[۱] خواهد بخشید. به هر حال کردار معنوی شخص، نه‌تنها در گرو اعتقاد وی که در گرو هشیاری و ژرفی آن اعتقاد نیز هست.

---

1. Deo juvante
2. Eternal

البتّه نمی‌خواهیم که استبصار بالبدیهه[1] را کم اعتبار بشماریم، چرا که آن استبصار اگر اصیل باشد خود اجمالاً متضمّن آن یقینی نیز خواهد بود که دلایل اثبات وجود حق تعالی ویا اثبات مافوق طبیعت افاده می‌کنند؛ آنچه به هیچ وجه پذیرفته نیست دعوی کسانی است که گرم رو نیستند و درعین حال خود را استحقاقاً برتر از هر قیاس منطقی می‌پندارند، به طوری که کم نیستند کسانی که ایمان خود را گم کرده‌اند، زیرا که گمان کرده‌اند که به هیچ نوع «مذهب مدرسی»[2] احتیاج ندارند. از اینجا می‌توان فهمید که پایین‌تر از یک مرتبهٔ معنوی خاصّ که از احتیاط دور است، اگر کسی اوّلاً و بالذّات آن مرتبه را به خود نسبت دهد، برحذر باید بود، نه از نفس ایمانی که خود از روی بصیرت باشد، بلکه از محکمی آن ایمان در برابر هر امتحان، چه ایمانی هست که تنها تا وقتی که از فتنه‌ها واقعاً دور نگاه داشته آید، برقرار خواهد ماند. بدیهی است که دلایل تعلیمی ضامن تامّ و تمام هر خردی و هر اراده‌ای نتوانند بود، امّا در این معنی بحثی نیست، چه ادیان آن گروهی را که منکر ادیان باشند، رستگار نخواهند کرد. مهمّ این است که آن دلایل را اعتبار مخصوصی است و به طبع خود پشتوانهٔ ممکنی هستند که به علاوه، از حیث عقلانی و یا خود از حیث منطقی محض نیز لغزش ناپذیرند.

در توضیح اینکه کار دلیل مابعدالطّبیعی چیست، از این معنی بایدآغاز کرد که خرد بشری در حقیقت خود عین یقین به مطلق است. اگر این حقیقت در نزد اکثر معاصران ما بدیهی نمی‌نماید، از آن است که آگاهی نسبت به «اعراض»، بصیرت ایشان نسبت به جوهر را خفه کرده است و ازینجاست خردی که به طور سیستماتیک قشری است و بر امر جزوی جمود ورزیده است. اگر اعتراض کنند که فطری بودن معانی مابعدالطّبیعی (به فرض تسلیم بدان) واقعیّت محتوای آن معانی را ثابت نمی‌کند،در پاسخ باید گفت که این رأی عین

1. spontaneous 2. scholasticism

درهم ریختن معنی خرد است و اگر این رأی درست می‌بود، آن‌گاه خرد ما بر اثبات هیچ‌چیز توانایی نمی‌داشت. دم زدن از خرد عین دم زدن از فطری بودن است، چه فطری بودن در بن هر تعمّل عقلی وذهنی واقع است و انسان البتّه قادر نیست که «از صفر آغاز کند»، زیرا که این «صفر» وجود ندارد. جای عصب بینایی را به نور خارجی نتوان داد و به طریق اولیٰ جای خودی و یا حق تعالی را که منشأ معانی نهفته در حقیقت روح انسانی است، به چیز دیگر نتوان سپرد.

در پرتو این معلومات است که باید به مسئلهٔ دلایل اثبات وجود حق تعالی نزدیک شد؛ این دلایل که تنها از روی مدافعه آورده نشده است، مفاتیحی است که به یاری آنها فطرت خاصّ و جامع خرد بدو بازگردانیده تواند شد. امّا در ابتدا باید به اعتراض عجیبی که عقلی‌مسلکان عنوان کرده‌اند، پاسخ داد، هر چند که آن را در جای دیگر هم آورده‌ایم. آن اعتراض این است که اگر کسی مدّعی شود که «خدا هست» بر عهدهٔ اوست که این دعوی را ثابت کند، درحالی‌که بر عهدهٔ اهل شکّ در وجود خدای تعالی نیست که عکس آن مدّعا را ثابت کنند، چه به نظر معترض اقامهٔ بیّنه در قبال منتقدان، تنها بر کسی است که دعویی آورد و اگر کسی آن دعوی را انکار کند، بار چنین تعهُّدی بر دوش او نیست. نتیجه اینکه اهل شکّ حقّ دارند «وجود» خدای تعالی را نفی کنند، بی‌آنکه خود ملزم به اثبات «عدم وجود» خدای تعالی باشند. این استدلال بی‌دلیل است، بدین دلیل که اگر کسی نتوانست قضیّه‌ای را مدلّل گرداند بی‌شک حقّ دارد که آن قضیّه را یقینی و یا محتمل نشمارد، ولی به هیچ وجه منطقاً حقّ ندارد که بی‌اقامهٔ دلایل معتبر، آن قضیّه را نفی کند. پی بردن به پایهٔ این اعتراض دشوار نیست: آن به سبق ذهن از این معنی برمی‌آید که دعوی اثبات وجود حق تعالی «امر غیرمتعارف» است، حال آنکه نفی وجود حق تعالی «امر متعارف» است. اهل شکّ از این معنی آغاز می‌کنند که انسان متعارف بی‌خداست و از همین جا حکم یک طرفی بیرون می‌آورند.

در ساحت معنوی، دلیل تنها کسی را به‌کار خواهد آمد که طالب فهم باشد، و به این طلب خود از پیش تا حدودی مطلب را فهمیده است؛ امّا آنکه از صمیم قلب خوش ندارد وضع خود را دگرگون گرداند و فلسفهٔ او تنها بیان همین میل اوست، دلیل او را به چه کار خواهد آمد؟ برخی مدّعی شده‌اند که دین باید خود را در برابر بدترین نوع بدبینی هم به ثبوت برساند وهم مدّعی شده‌اند که «دین برای انسان ساخته شده است»[۲] و بنابراین باید با نیازمندیهای وی سازگار کرده شود و اگر دین ورشکست شده از آن است که با آن نیازمندیها نمی‌سازد. به همین حساب می‌توان گفت که در مجلس درسی که شاگردان به آموختن حروف الفبا رغبتی نمی‌کنند، حروف الفبا ورشکست شده است. باز به یک چنین «مادون منطق»ی می‌توان گفت که قانون را برای آن گروه شریف وضع کرده‌اند که از متابعت آن خشنودند و برای دیگران قانون نوی باید آورد، قانونی که با نیازمندی ایشان به شریری «سازگار گردانیده شود» و بر طبق گرایش آنان به تبهکاری «تازه گردانیده آید».

❖

شرط پذیرفتن دلیل وجود شناختی[۱] در اثبات حق تعالی که از وجود یک مفهوم فطری، وجود واقعیّت عینی مابه‌ازای آن مفهوم را نتیجه می‌گیرند، دریافتن این مطلب است که حقیقت وابسته به استدلال نیست (بدیهی است که عقل استدلالی حقیقت را نیافریده است)،بلکه با کلیدی که عملیّات ذهنی فراهم می‌آورد، پدیدار می‌آید و یا بدو تصریح کرده می‌شود. در تصدیقات عقلِ عقل عنصری هست که در روال تفکّر نمی‌گنجد، چنان‌که روشنی و رنگ از حدود هندسه خارج است، هر چند که هندسه قادر است به واسطه و به فاصله، رنگ و روشنی را به رمز نشان دهد. چیزی به نام «دلیل محض»

1. ontological proof

وجود ندارد. هر دلیلی مسبوق به پاره‌ای معلومات قبلی است. دلیل وجـود شناختی که قدّیس اگوستین و قدّیس انسلم[۴] تدوین کرده‌اند، در نزد کسی از وزن و اعتبار برخوردار خواهد بود که چند یقین ابتدایی در دست داشته باشد، امّا بر ذهنی که از روی عمد و به طریق سیستماتیک قشری باشد، تـأثیری نخواهد داشت. چنین ذهن قشری از حقیقت سببیَّت تصوّری ندارد و سیر خود را نه از بیرون به درون، که برعکسِ این جهت می‌انگارد، تا جایی که دلیـل وجود فاهمهٔ انسانی اصلاً از یاد برده می‌شود.

چنان‌که می‌دانیم کسانی که دلیل وجود شناختی را کوچک می‌شمارند، بر آن‌اند که حصول یک معنی در اذهان ضرورتاً مستلزم وجود محتوای آن معنی در اعیان نخواهد بود. در پاسخ این گروه باید گفت که همه چیز تابع ماهیّت معنی مورد بحث است، زیرا آنچه دربارهٔ مفهوم متعلّق به یک امر جزوی موجّه است به هیچ وجه دربارهٔ مفهوم متعلّق به یک اصل کلّی موجّه نخواهد بود. بی‌شکّ برخی خواهند گفت که مسلک بودایی ثابت می‌کند که معنی خداوند یک معنی اساسی نیست و قطع نظر کردن از آنچه در مابعدالطّبیعه و چه در زندگانی معنوی میسّر است. اگر بوداییان معنیِ مـطلق و یا معنی تعالی و یا معنی عـدل سـاری در کائنات و همچنین مکمل آن را که رحمت باشد، نمی‌دانستند، آن‌گاه حقّ بـه جانب این گروه می‌بود. با وجود این معانی می‌توان نشـان داد کـه مسـلک بودایی اگر لفظی برای نامیدن خدای تعالی در دست ندارد و یا لفظی که مـا به‌کار می‌بریم، به‌کار نمی‌برد، ولی از خود آن واقعیّت بی‌نصیب نیست.

❖

دلیل جهان‌شناختی[1] وجود خدای تعالی کـه در نـزد ارسـطو و افـلاطون[۵] می‌توان یافت و آن عبارت از استنتاج وجود علّت[۶] مجرّد و کمالی و لاحدّ

---

1. cosmological proof

از وجود عالم است، وقعش در دیدهٔ منکران مافوق طبیعت بیش از دلیل پیشین نخواهد بود. این گروه برآن‌اند که دراینجا معنی خداوند به تدارک جهل ما نسبت به علل به میان آورده شده است. این احتجاج اگر اصلاً آن را به این عنوان بتوان خواند، احتجاج بی‌دلیل است، زیرا دلیل جهان‌شناختی وجود حق تعالی مستلزم معرفت عمیق است نسبت به نسبت سببیّت و نه مستلزم یک فرض منطقی و انتزاعیِ تنها. اگر سببیّت به تمام معنی را بدانیم، یعنی ظهور «طولی»[1] و «نزولی» عین ممکن در مراتب مختلف وجود را بشناسیم، آن‌گاه علّت اولیٰ را تصوّر می‌توانیم کرد؛ و الاّفلا. در اینجا هم می‌بینیم که منشأ اعتراض بجز غفلت از آنچه که در دلیل مضمر است، چیز دیگری نیست. عقلی‌مسلکان فراموش می‌کنند که «دلیل» در این مرتبه مفتاحی و یا رمزی و یا وسیلهٔ کشف حجابی است و نه اشراق بالفعل؛ دلیل به‌خودی‌خود جَستن از نادانی به دانایی نیست. کار دلیل مصدری، «فرانمودن» است و نه «ثابت نمودن» و چیزی نیست مگر نشانهٔ طریق و یا مددگار تذکّر، زیرا دلیل مطلق بجز مطلق نتواند بود. اگر مقصود از «ثابت کردن»، دانستن چیزی باشد از طریق نوعی چاره‌جویی ذهنی (که بدون آن ناگزیر باید در جهل توقّف کرد)، آن‌گاه «دلایل اثبات وجود حق تعالی» اصلاً ممکن نخواهد بود و از همین جا معلوم می‌شود که چرا مابعدالطّبیعهٔ رمزاندیش[2] و نظرباز[3] را حاجتی به دلایل نیست.

فاعلیّت الهی را گویی دو امتداد است، یکی متعلّق به سرشت پایندهٔ اشیاء و دیگری متعلّق به سرنوشت اشیاء: خداوند تعالی هم فاعل کمالات است و هم فاعل نهایات. اوست که خورشید را رخشنده ساخته است، ولی سبب غروب خورشید نیز هموست. هر دو پدیده دلیل وجود اوست.

فاعلیّت الهی مستلزم انسجام[4] عالم است که از اینجا به معنی جوهر منتقل می‌شویم، یعنی به نسیج الهی که از روی نوعی وصل بلاوصل (اگر این تعبیر

---

1. vertical 2. symbolist 3. contemplative 4. homogeneiy

متناقض را بتوان به‌کار برد) بدوست که اشیاء در حقّ‌اند و حقّ در اشیاء است. معنی جوهر مفتاح اسرار اخروی است، مانند سرّ قیامت و سرّ معاد اجساد: وجود منبسطِ مقیَّد به صور جسمانی و نفسانی همانند جوهری است فسرده و فشرده، و درآمدن خدای تعالی در فرجام کار همانند بارانی است که دانه‌ها را می‌شکوفاند[۷]. معنی به صورت و جوهر به عَرَض و مرکز به محیط و زندگی به مرگ باز می‌گردد و باطن، ظاهر را زنده می‌گرداند و هسته‌هایی را برمی‌انگیزاند که خودِ ما باشیم، که از طرفی ثمرهٔ آفرینش و از طرف دیگر ثمرهٔ اوضاع و معاملات خویشیم. امّا به طریقی که ازلحاظ مابعدالطّبیعی نزدیک‌تر و درعین‌حال از وجههٔ زمینی اشیاء دورتر است، می‌توان گفت که ظاهر روانهٔ باطن خواهد شد؛ آتما «نَفَسی می‌زند» و در آفرینش تازگی و فراخی پدید می‌آید[۸] و قرب الهی، اجساد را به زایشی دوباره وا می‌دارد و بدانها صوری می‌بخشد که بر حسب موازین آسمانی به آنها تعلّق دارد؛ فسردگی جهان، «آب پربرکت» را فرا می‌خواند؛ رستاخیزی نیست «مگر که دانه‌ها بمیرند».

معمّاهای به ظاهر بی‌معنی علم معاد سنّتی از طریق انسجام جوهر که مایای الهی و یا پِرَکِرْتی است، تا حدودی (زیرا در این ساحت هیچ چیز همگی راز خود را فرا نمی‌نماید) تبیین کرده می‌شود و همچنین از طریق آهنگهایی که مخصوص آن جوهر است، آهنگهایی که صورت نخستین آنها را در عین حقیقت نسبتهایی باید دید که در بین مبدأ و ظهور آن در مظاهر برقرار است. موازین بشری فرو می‌شکند و موازین الهی پایدار می‌ماند.

بر طبق قرآن شریف سیرهای طبیعی، مانند رویش آفریدگان و یا گردش روزان و شبان، همه «آیات» و یا دلایل خدای تعالی است «در نزد خردمندان». دلیل جهان‌شناختی با دلیل غایت شناختی[1] یکی است مگر اینکه

---

1. teleological proof

دوّمی مبتنی بر نظام درونی آفرینش و بنابراین مبتنی بر علم سابق ساری در کائنات و حاکم بر مخلوقات است و نه اینکه مانند دلیل جهان‌شناختی، تنها مبتنی بر وجود اشیاء باشد.

❋

هیچ دلیلی را مبنی بر خلأ بنا نتوان کرد. گروهی که در دلیل غایت‌شناختی سقراط و دلیل اخلاقی[1] وابسته بدان به نظر استخفاف می‌نگرند، نخست باید بفهمند که لازمهٔ نظام کلّ در حقیقت چیست و هم فضیلت انسانی در عمیق‌ترین معنی آن کدام است. وقتی که بر اثر فقدان علمِ مأخوذ از تعلیم و فقدان استبصار عقلِ عقل [۹]، نه این را دانستند و نه آن را، آن‌گاه دلایل مبتنی بر نظام کلّ و فضایل را هم نخواهند دانست، ولی در این بی‌خبری معذور نخواهند بود، چه این بی‌خبری از سر نوعی کژی تعمّدی روح است. شکّ و تلخکامی اموری نیست بالبدیهه، بلکه میوهٔ تمدّنی است مترف و منحرف و «فرهنگ»ی که عبارت شده است از «هنر برای هنر»، و بنابراین لازمهٔ این فرهنگ و آن تمدّن جنگلی از بیراهه‌ها خواهد بود که در بین انسان و حقّ جدایی انداخته است.

دلیل غایت شناختی وجود خدای تعالی را از جمله در اجتماع عجیب شرایطی می‌توان دید که زندگی را بر روی زمین میسّر ساخته است؛ دلیل دیگر از روی انسجام زیست شناختی عالم زندگان و تعادل بین انواع است که درست از آن انسجام برآمده است. از اینجا به اسطورهٔ هندیِ فداء ازلی پوروشه[2] منتقل می‌شویم: همهٔ موجودات زنده از اعضای فدا گردیدهٔ پیکر آسمانی و «ماقبل مادّی» پوروشه برآمده‌اند و از اینجاست یکی اختلاف واقع در بین خلایق و دیگر تعادل واقع در خلقت. پوروشه جملهٔ اعیان ممکنات را شامل است، اعم از ظلمانی و نورانی، آتشین و سرد، خرابکار و صلح‌جو؛ از اینجاست انواع متضادّی که در

1. ethical proof 2. Purusha

عالم می‌بینیم که تضادّ آنها با یکدیگر (مثلاً تضادّ بین گوشتخواران و گیاهخواران) در عین حال برابر است با نوعی تعادل زیست شناختی که بی‌وجود وحدتی در اصل و اساس آن تعادل، قابل تبیین نخواهد بود. انسان قادر است که لااقل از روی بی‌هنجاری، این تعادل را درهم شکند؛ کاری که با ماشینها و سرمها و خلاصه با همهٔ آن درازدستیهایی کرده است که بر طبیعت در پی دست‌آوردها و دستبردهای تمدّن امروز روا داشته است. از اینجا بی‌اعتباری دلایل غایت شناختی به ثبوت نمی‌رسد، بلکه برعکس، آنچه به ثبوت می‌رسد، این است که عنصری الهی در انسان هست که در مثال گذشته، ظهور به صورت شرّ دلیل وجود آن است. در واقع از اینجا معلوم می‌شود که انسان موجودی است «جداگانه» و جایگاه او جایگاه مرکزی است، چه در پایهٔ محور الهی واقع است و لهذا مقصد وی را در فوق عالم جسمانی باید یافت. انسان را ساخته‌اند برای هر آنچه که تصوُّر می‌تواند کرد؛ بر سرشت عرشی[1] انسان و خصوصیّت فوق فرشی[2] سرنوشت وی، از نفس معنی اطلاق و تعالی استدلال می‌توان کرد.

دلیل غایت شناختی، مؤمنانی را که از ذهن مابعدالطّبیعی بی‌نصیب باشند، از چنگال اشکالی که اطّلاع بر وجود رنج در عالم پیش می‌آورد، نخواهد رهانید. سستی از استدلال نیست که در مرتبهٔ خود به کمال است و هیچ مؤمنی از توجّه بدان مستغنی نیست، اشکال در قشری بودن افهام است که خود غالباً به مجرّد غفلت و یا کاهلی ذهنی برمی‌گردد. اینکه در این اوضاع گروهی دست در اسرار زنند و بگویند که پای عقل ما در تبیین نقایص موجود در خلقت لنگ است، امری است بکلّی غیرموجّه، زیرا در اینجا هیچ چیز نافهمیدنی و یا وصف ناکردنی در کار نیست؛ خلل واقع در این عالم ممکن نیست که نباشد، چه عالم که خداوند تعالی نیست و این فرق و یا بُعد به ناگزیر به درجات مختلف در پیکر خلقت پدیدار خواهدآمد؛ حتّی باغ بهشت هم از وجود مار خالی نبود. عقلی مسلکان

---

1. celestial 2. supraterrestrial

بی‌خدا در برابر احتجاج دینی که قائل به قصور و فتور عقل است، به پاسخ می‌گویند که اگر عقل ناقص باشد، آن‌گاه به دست می‌آوریم که عقل ما هم چون عالمْ عبث است، چه راه به مقصود خود نمی‌تواندبرد. گذشته از اینکه مَبلغ علم عقل استدلالی، اگر الهام درستی دریافت دارد، بیش از آن است که بعضی از اهل کلام می‌پندارند، غرض از عقل استدلالی این نیست که اسرار حقیقی را برآشوبد، به طوری که اعتراض عقلی مسلکان به هر حال مردود است؛ درواقع کار عقل استدلالی کاری است تمهیدی و لااقل نسبت به مافوق طبیعت کار او چنین است. خرد عین عقل استدلالی نیست. آدمی که داغ هبوط بر جبههٔ وی است، برای به فعلیَّت درآوردن «یادکرد»[1] متعلِّق به عقلِ عقل، باید مسافت دور و درازی را قطع کند و از ظاهر به باطن راهی بجوید؛ خرد برای آنکه به تمامی همان شود که درواقع هست و یا برای آنکه از مایهٔ فطری خود آگاه گردد، باید از طریق وجوه بیرونی‌تر راهی به درون بگشاید.

دلیل غایت شناختی، دلیل «زیبایی شناختی»[2] به عمیق‌ترین معنی این کلمه را هم فرامی‌گیرد. این جهت شاید در قیاس با جهت جهانشناختی و یا اخلاقی صعب‌المنال‌تر نیز باشد، چه تیز[3]بودن نسبت به صفای مابعدالطّبیعی زیبایی و رخشندگی صورتها و صوتها برابر است با برخورداری از شهود سمعی و بصری (همانند جلال‌الدّین رومی و یا رامَه کرِشْنَه)، به طوری که بتوانند از رقایق به حقایق و نغمه‌های جاودانی عروج کنند.

در پیرامون این جهت خاصّ از دلیل غایت شناختی نمی‌توان از نظر دور داشت که عالم امروز چگونه در پدید آوردن عالمی (مبتنی بر شالوده‌های یونانی!) که در آن زشتی و ابتذال وضعِ رایج است و بیشرمانه مدّعی‌اند که «اصیل» است و «واقعی»، در میان تمدّنها تک افتاده است. زیبایی را که بظاهر اعتباری دارد، به قلمرو رؤیاها و بازیچه‌ها می‌سپارند و از اینجاست

---

1. reminiscence 2. aesthetic proof 3. sensitive

نیشی که در کلماتی مانند «شاعرانه» و «نگارین[۱]» و «رمانتیک» و «شگفت»[۲] وجود دارد. اهمیّت این پدیدهٔ عجیب و غریب در آن است که یکی از دلایل طبیعی اثبات وجود خدای تعالیٰ را کنار می‌زند و هم توانایی اثرپذیری بشر نسبت بدان دلیل را از میان می‌برد. در همین‌رده از معانی باید به فرق تند و تیزی توجّه کرد که در بین جنبهٔ «رمانتیک» تمدّنهای سنّتی و جنبهٔ «واقعی» آن تمدّنها، یعنی گرفتاریهای آن تمدّنها، قائل شده‌اند. ما هیچ خیال انکار وجود آن گرفتاریها را در سر نداریم (به هر حال محال است که چنین گرفتاریهایی در کار نباشد)، ولی می‌گوییم اینکه واقعیّت را عبارت از این گرفتاریها بدانند، محض شیطنت است. در واقع شیطان گویی خلقت را در آینهٔ شکسته و یا کج‌نما می‌نگرد و همواره امر ذاتی را که کمالی[۳] و مثالی[۴] است و زیبایی صفت اوست، به بعضی سستیهای عَرَضی برمی‌گرداند. در دیدهٔ شیطان آدم همان بدن است با گرفتاریهای خاصّ آن و عالمْ ناپاک و ستمگاره و باطل است؛ غیر از این چیز دیگری درکار نیست و تناسبها و تدارکها همه بی‌اهمیّت است؛ همه چیز مهمل و همه چیز بازی بی‌معنی صدفه‌هاست و انسان خردمند و درست آن کسی است که به صدق این معنی باور آورده باشد. این‌گونه دیدن و حسّ کردن اشیاء، درست در مقابل آن نوع والایی جان است که دلیل غایت شناختی وجود حق تعالی مسبوق بدان است و از اینجا بار دیگر به دست می‌آید که هر دلیلی مستدعی یک نوع اهلیّت انفسی[۵] نیز هست، اهلیّتی که بر وفق موازین آسمانی موزون افتد و نه آن که استثنایی باشد.

*

آنچه باقی ماند دلیل مبتنی بر ذوق و یا جذبهٔ معنوی[۶] در اثبات وجود حق تعالی است. آری، این دلیل چیزی را به کسی که از ذوق توحید نصیبی نبرده

---

1. picturesque 2. exotic 3. positive 4. symbolic
5. subjective qualification 6. experimental (mystical)proof

است، ثابت نمی‌کنید؛ مع هذا اگر از اینجا نتیجه بگیرند که چون ذوق توحید منتقل کردنی نیست، پس لابدّ غلط است، نتیجهٔ ناموجّهی خواهد بود؛ این همان خطای کانت بود که لفظ «تئورگی»[1] را هم او بردرک ذوقی مستقیم نسبت به جوهر الهی اطلاق کرد. دلیل مبتنی بر جذبهٔ معنوی به گروه دلایل عارضی اثبات وجود خدای تعالی تعلّق دارد و اعتبار آن عین اعتبار دلایل عارضی است: شهادت بالاتّفاق حکما و اولیا در همهٔ زمین و در همهٔ زمان، نشان و یا میزانی است که یک شخصِ ایمانی هرگز آن را خفیف نخواهد شمرد، وگرنه لازمهٔ نادیده گرفتن این شهادت عمومی آن خواهد بود که نوع بشر را نه خردی هست و نه ارجی؛ و اگر بشر را نه اینی است و نه آنی و نه هرگز راهی به حقیقت داشته است، آن‌گاه دیگر جای امیدواری نخواهد بود که در طرف مقابل[2] بتوان به حقیقت دست یافت. اندیشهٔ بطلان آدم و عالم اگر راست باشد، این راست در دسترس ما نخواهد بود؛ به عبارت دیگر، اگر انسان امروز این همه پرخرد است، انسان روزگار قدیم محال است که آن همه بی‌خرد بوده باشد. این تامّل بسیط را لوازمی است که شاید در بدو نظر به نظر نیاید. پس پیش از آنکه دلیل مبتنی بر جذبه و یا ذوق معنوی را از همان ابتدا نامقبول دانسته به یک سو افگنند، باید از این پرسش غفلت نکنند که آیا این دلیل را چه کسانی آورده‌اند؟ در بین وزن عقلانی و اخلاقی اعاظم اهل مشاهده و بطلانی که لازمهٔ توهّم ایشان است، اگر واقعاً توهّمی در کار باشد، هیچ نسبتی موجود نیست. اگر امر دائر باشد بین برگزیدن یک میرزاقلمدان[3] از طرفی و عیسی(ع) از طرف دیگر، ما عیسی(ع) را برخواهیم گزید. اگر از شخصی بی‌نهایت کوچک‌تر از عیسی(ع) هم سخن در میان باشد باز او را برمی‌گزینیم، ولی محال است که طرفی را اختیار نکنیم که عیسی(ع) در آنجاست.

---

1. theorgy 2. in extremis 3. encyclopedist

دربارهٔ مسائلی که دلیل مبتنی بر جذبهٔ معنوی پیش می‌آورد و در منتهی‌الیه مقابل، مسائل متعلّق به اطمینان منکران مافوق طبیعت (که به مبادی یقین دیگران نرسیده‌اند و حقّی هم برای آنان نسبت به اطمینانی شبیه اطمینان خویش نمی‌شناسند) باید گفت که اگر اهل مشاهده نتوانند دلیلی در اثبات وجود معرفت خویش بیاورند، از اینجا هرگز به ثبوت نمی‌رسد که چنین معرفتی موجود نیست، چنان‌که بی‌خبری معنوی عقلی‌مسلکان نیز نافی بطلان افکار ایشان نتواند بود. به طوری که قبلاً گفته‌ایم اینکه یک شخص دیوانه نداند که دیوانه است، البتّه دلیل بر دیوانه نبودن وی نخواهد بود، چنان‌که بر عکس، اینکه یک شخص عاقل نتواند به دیوانه‌ای ثابت کند که عاقل است، هرگز مؤیّد دیوانگی او نخواهد بود. اینها ذکر واضحات است، ولی فیلسوفان و هم کسانی که دعوی کمتر از فیلسوفان دارند، غالباً از همین واضحات غفلت می‌کنند.

گفته‌اند که هیچ دلیلی در اختیار یک نبی نتواند بود که بر اصالت و حقانیّت وحی‌هایی که دریافت می‌دارد، دلالت کند. این سخن حاکی است از جهل گوینده نسبت به موازینی که عین موهبت نبوّت مقتضی آنهاست و عملاً برابر این است که گفته شود که برهیچ چیز هیچ دلیلی نتوان آورد، چه هر دلیلی را لفظاً به نوعی سفسطه‌گری بی‌اعتبار می‌توان ساخت. ولی کسانی که قایل‌اند که چیزی مُعطیِ یقین مطلق نسبت به یک رسول آسمانی نیست، دیگر دلیلی نمی‌طلبند بر این اعتقاد خود که در بیداری و وقتی که پای مطامع در کار است، خواب نمی‌بینند؛ بدیهی است که نظراً و بدرستی ممکن است بپذیرند که چنین دلیلی وجود ندارد، ولی بی‌شکّ اعتقاد این است که خواب نمی‌بینند و هیچ‌کس در مورد خود در این باره شکّ روانمی‌دارد.

*

علم امروز با انکاری که در عمل و یا دراصل در حقّ هر آنچه که در حقیقت

اساسی است، روا می‌دارد و با نفی «یگانه امر ضروریّ»[۱۰] که در پی آن انکار است، همانند مساحت سنجی که از جهات دیگر بکلّی بی‌خبر است. این علم خود را یکسره در واقعیّت و یا لاواقعیّت طبیعی محبوس ساخته است و دراین قلمرو تودهٔ بزرگی از معلومات گرد می‌آورد، درعین حال که به تخمینهای هر چه پیچیده‌تری دربارهٔ آن معلومات دست می‌زند. چنین علم پرومته‌وار که از این توهّم کار خود را آغاز می‌کند که حقیقت بالاخره رازهای خود را آشکار خواهد کرد و در یک ضابطهٔ ریاضی خلاصه خواهد شد،در همه جا به معمّاهایی برمی‌خورد که کذب اصول موضوعهٔ آن علم را برملا می‌نماید و به منزلهٔ شکافهایی دور از توقّع در این دستگاه که به رنج برپا داشته‌اند، پدیدار می‌آید. این شکافها را با قشری از فرضیّه‌های تازه می‌پوشانند و باز دور باطل همچنان بی‌ممیّزی برقرار نخست باقی می‌ماند، با همهٔ تهدیدهایی که از آن بی‌اطّلاع نیستیم.برخی از فرضیّه‌های علمی، مانند نظریّهٔ تکامل، نه از روی استواری، بلکه به سبب اینکه به‌کار می‌آید، حتّی به عقیدهٔ جزمی مبدّل شده است. این نوع فرضیّه‌ها نه‌تنها در علم به‌کار برده می‌شود، بلکه برحسب اوضاع و احوال گاهی در فلسفه و حتّی در سیاست هم آن را به‌کار برده‌اند.

باردیگر به تأکید بگوییم که نظریّهٔ تکامل، در حقیقت، بدلِ نظریّهٔ سنّتی تنازل فیض و حاوی نفی وطرد مناسبت محیط ـ مرکز است. به این ترتیب عین وجود مرکز که منبع فیض است و هم شعاعهایی که منتهی به آن است، نفی کرده می‌شود و سلسلهٔ مراتب را همه بر روی منحنی محیط قرار می‌دهند[۱۱]. به جای آنکه در سیر عروجی از مرتبهٔ جسمانی آغاز کنند و از این حیطه بگذرند و سپس به طرف حقایقی که در آغاز غیرمقیّد به صورت و سرانجام حقایقی است مصدری و فوق عالم تکوین، صعود کنند، یک سلسله مراتب تکاملی تخیّل می‌نمایند که بدء آن از مادّه است و از حیات نباتی و حیوانی در می‌گذرد و به سرحدّ آگاهی بشری، که خود به منزلهٔ یک امر عَرَضی موقّت

تلقّی کرده می‌شود، می‌رسد. بعضی اشخاص از روی بی‌فکری‌ای که وقتی دعوی ایمان هم به میان آید آن را بی‌نهایت قابل ملامت باید شمرد، خیال کرده‌اند که مقدّر است بالاخره مافوق انسانی جای انسان را بگیرد. نتیجه اینکه جنبهٔ بشری مسیح(ع) هم بدین طریق خفیف و خوار خواهد شد[۱۲]؛ نابغه‌ای هست که در منتهای سلسلهٔ تکاملی و تطوّری چیزی را تخیّل کرده است که بی‌هیچ آزرم آن را به نام «خدا» نامیده، در حالی که آن بیش از یک مطلق دروغین آراسته به یک تعالی دروغین نیست، چه لم‌یزل و لایزال همواره آلفا خواهد بود و همواره اُمگا بوده است. آفریدگان در حیطهٔ جسمانی که به طریق متّصل و هم غیر متّصل، مفاض از مرکز و از طرف بالاست، متبلور گردیده‌اند؛ آنها از بطن مادّه برنیامده‌اند و بنابراین از منحنی محیط و از طرف پایین «متکامل» نشده‌اند. در عین حال و بیرون از دسترس نظرگاه بشری ما، جملهٔ آفریدگان «گنجیده» در نزد حقّ تعالی هستند و در حقیقت هرگز از آنجا بیرون نیایند؛ بازی روابط و نِسَب واقع در بین خدای تعالی و عالَم چیزی نیست مگر یک تک‌گویی نسبیّت.

دلیل مبتنی بر جذبهٔ معنوی در اثبات وجود حق‌تعالی همواره کم و بیش تمتّع است از حاقّ حقیقت اشیاء و لهذا این دلیل همهٔ آن نظرپردازیهایی را که به تحریف صورت حقّ در وجود ما می‌گرایند و معانی الهی متعلّق به ذات بی‌زوال را به قلمرو صیرورت منتقل می‌نمایند طرد و ابطال می‌کند. انسان امروز در پی آن است که بر فضا دست یابد، حال آنکه کمترین مرتبه از مراتب مشاهدات معنوی و یا کمترین مکاشفه از مکاشفات راجع به حقایق مابعدالطّبیعی، انسان را به ارتفاعاتی می‌برد که در پهلوی آن، سحابی اندرومدا[1] بجز عارضه‌ای خاکی نخواهد بود.

❖

1. Andromeda

این ملاحظات مجالی فراهم می‌آورد تا بر برخی نکات که قبلاً اشاره‌ای به آنها شده است، تأکید ورزیم. اَفهام پرومته‌وار خود را آفریدهٔ اتّفاق می‌شمارند، چنان‌که گویی بی‌قید و بند در فضای تهی در حال جنبیدن‌اند و می‌توانند «خویشتن را دوباره بیافرینند» و این همه در دایرهٔ وجودی باشد که بی‌معنی است؛ عالم به نظر این گروه عبث است، امّا دیگر توجّه نمی‌کنند (و این از خصایص ایشان است) که محال است در عالمی عبث موجودی پدید آید که بتواند به عبث بودن آن پی ببرد. انسان امروز از بیخ و بن جاهل است نسبت بدان معنی که از کودکانه‌ترین مجموعهٔ اصول عقاید هم می‌توان بدست آورد، که گرچه البتّه به زبانی تصویری و عاطفی بیان شده است، ولی وافی به مقصود خواهد بود و آن معنی این است که ما باطناً به جوهر که عین هستی و آگاهی وزندگی است متّصلیم و خود از شئون مقیّد و فانی آن جوهریم. بنابراین، انسان امروز نمی‌داند که گرفتار درامی است دیوی[1] که بر حسب آن این عالم که چنین سخت می‌نماید، سست‌تر از خانهٔ عنکبوت است. وجود منبسط، که بیرون از جملهٔ حواسّ و واقع در اُسّ و اساس است، واقعیتی انضمامی است و نه انتزاعی؛ «می‌خسبد» و «بیدار می‌شود» و «نَفَس بر می‌آورد» و عالمها را به هم بر می‌تواند زد؛ مکان و زمان و انسان اجزاء مختصری است از آن وجود و از آن حرکت. در جملهٔ تقدیرات و تخییلات نمی‌گنجد، ولی جوهر الهی از خواصّ جسمانی سبب تقیید و هم از خواصّ متعلّق به جوهر سیّال نفسانی عاری است. لازمهٔ انسجام آن جوهر، وجود نوعی عدم اتّصال متصاعد است که درک آن به مجرّد مقولات فرشی ممکن نیست، گرچه آثار آن در پیرامون و در اندرون ما پدیدار است (تن بجز جان و جان بجز خرد است).

پس سوء فهم بزرگ اعتقاد بدین است که پایگاه هستی ما مکان است و آنچه سرنوشتهای فردی ما را رقم زده است همه در مکان است، در حالی‌که

---

1. titanic

در حقیقت این پایگاه (که بر حسب جهتی که ملاحظه کنند هم بی‌حرکت است و هم با حرکت) خود در «مافوق مکان»ی واقع است که تنها به طریق قلب/ عقلِ عقل آن را در می‌توانیم یافت و دربارهٔ آن است که آن انفجارهای آگاهی کلّ که به نام وحی خوانده می‌شود، به لسان رمز با ما سخنی گفته‌اند. خطا در اینجاست که گمان کنند اسبابی که تاریخ بشری را تعیین می‌کند و یا آن را به فرجام خود می‌رساند، به همان مرتبهٔ مادّه و یا «قوانین طبیعی» تعلّق دارد، در حالی که در حقیقت، عالم شهادت همه برروی آتشفشان غیب (و یا در یک مرتبهٔ وجودی عمیق‌تر بر روی اقیانوس ابتهاج و سرور که از قید صورتها فارغ است) نهاده آمده است. خیال می‌کنند که این زمین و این جبال و این اجسام اگر بناست خراب کرده شود، تنها به وسیلهٔ مقولاتی خواهد بود در مرتبهٔ وجودی خود آنها، یعنی به جرمها و یا انرژیهایی که متعلّق به عالم طبیعی است. آنچه نمی‌بینند این است که عالمی که چنین فشرده می‌نماید، از درون[1] متلاشی تواند گشت و مادّه به سیر تبدیلی خود، روانهٔ «اندرون» تواند شد و همگی فضا همانند بادکنکی که از باد تهی شود، فرو تواند نشست. خلاصه اینکه شکنندگی و بی‌دوامی نه‌تنها بر اشیاء واقع در مکان، که از روی خامی پاینده‌اش می‌پندارند، عارض تواند شد، بلکه بر نفس وجود و جملهٔ مقولاتش نیز طاری تواند گشت. حقیقت انسانی را بدرستی در این قدرت خاصّ وی باید دید که در هستهٔ هستی خویش و در آن «مرکز تبدیل‌ناپذیر»، از صدمهٔ حاصل از شکستگی عالم کبیر که به استحجار زیاده از حدّ دچار آمده است، باز می‌تواند رست و به ذات بی‌زوال که مبدأ هستی ماست، باز می‌تواند پیوست. همین که چنان بی‌زوالی را تصوّر می‌کنیم، خود دلیل است بر اینکه چنان رهیدن و رسیدن امر ممکنی است؛ دلیل دیگر که با آنچه گفتیم، متناظر می‌افتد، همان واقعیّت وحی است (که هم واحد است و هم کثیر).

---

1. ab intra

حیرت‌کردن از صفت آدمیوار[1] خدای کتاب مقدّس مسیحیان منطقاً عین حیرت‌کردن است از وجود آدمی، از آن روی که آدمی است؛ یعنی آن واقعیّت که به نام «خدای تعالی» می‌خوانیم، در مواجهه با بشر ضرورتاً وجههٔ بشری به خود خواهد پذیرفت، ولی لازمهٔ این نه آن است که آن واقعیّت در حقیقت خود بشری است[۱۳]. مأخذ علم ما دربارهٔ حق تعالی عقلِ عقل است و وحی. عقلِ عقل اثباتاً و در اصل به همه چیز داناست، چه هر علم ممکن در عین جوهر عقلِ عقل ثبت است، و هم اثباتاً و در اصلْ یقین مطلق از عهدهٔ او ساخته است، چه دانستن این عقلْ نوعی «بودن» و یا برخورداری از بودن است و صرفاً نوعی «دیدن» نیست. امّا ثبوتاً و درواقع، بشر موجودی است هبوط زده که دستش از هستهٔ فوق شخصانی هستی خویش کوتاه است، چنان‌که بجز نور ضعیفی که همان عقل باشد و نیز گذشته از این خردِ کاملاً غیرمستقیم و حصولی، بجز استبصار عقلِ عقل که صرفاً بالقوّه و ناتمام است، چیز دیگری در دست او نیست. اگر طفلی را رها می‌کردند تا در بین وحوش بزرگ شود، علم او دربارهٔ حق تعالی بیش از زبان دانی او نمی‌بود، که از اینجا می‌توان پی‌برد که انسان همه چیز را از نزد خود به دست نتواند آورد و یا لااقل در اوضاع و احوال متعارفی، تنها وحی است که علم معنوی را به بشر می‌بخشد و هم حقایقی را به وی منتقل می‌کند که پیشتر آنها را نمی‌دانست و هم در برخی آدمیان قوّهٔ کشف را برمی‌انگیزد که پیش از نزول وحی بجز قوّهٔ نهفته‌ای نبود. حقایق خطیر دربارهٔ عالم تکوین و نیز حقایقی که راجع است به آن واقعیّت پوشیده از نظر که حکم او بر ما روان است و هم راجع است به سرنوشت ما در دورهٔ پس از مرگ، هیچ‌یک از بیرون بر ما تحمیل کرده نمی‌شود؛ این حقایق در درون ما و جزوی از هستی ماست، به وضوحی بسیار سخت و بسیار رخشنده.

در پیش انسان عهد نخستین وحی و کشف یکی بود: عالم تقیید هنوز

---

1. anthropomorphic

چندان صاف بود که از «دیدگاه»ها و «دید»ها عین و اثری پدیدار نبود. اگر در عهود اخیر وحی چندتاست، چه به زبان هندسه، محیط دایره مستلزم وجود چندین شعاع است، «دیدگاه» انسان عهد نخستین با سراسر دایره مطابق بود و مرکز دایره در همه جا قرار داشت. وانگهی، تعبیرها و صورتها و رمزهایی که تقیید پیش می‌آورد، هنوز افهام بشری را به قید خود دچار نساخته بود و بنابراین گوناگونی صورتهای دینی هم وجود نداشت. این صورتها به اسم خودی غیرشخصانی، همه همان حقیقت واحد را به ظهور در می‌آورند، درعین‌حال که به اسم این و یا آن مظهر خاصِّ خدای شخصانی یکدیگر را طرد می‌کنند. اکنون که مظاهر گوناگون آن حقیقت در عالم وجود دارد، مهمّ این است که بدانیم همهٔ آنها بالذّات به نحو مطلق سخن می‌گویند، چه مطلق است که در این مظهر و در آن مظهر سخن گفته است، ولی آنها بالعرض زبانی به خود پذیرفته‌اند که به رنگ وروی ذهنی خاصّ و دستگاه مخصوص از امور تقییدی تعلّق دارد، چه خطاب آنها به آدمی است؛ آدمی که این صورتها بدین نحو با او خطاب کرده‌اند، خود از آن وحی اندرونی یعنی کشف صریح که «به طور فوق طبیعی،طبیعی» است، جدا افتاده است.

در کمال اختلاف با ردهٔ دلایل عقلانی در اثبات وجود حق تعالی و جهان اخروی، نوعی دلیل هست که بیشتر صرفاً پدیداری است و آن اعجاز است. درست برخلاف آنچه اغلب مردمان می‌پندارند، معجزات که هرگز برخلاف عقل نیستند، اعتقادی که پدید می‌آورند همانند مسبَّبات طبیعی نیست که دلیل چنین و یا چنان اسباب قرار می‌گیرند، چه در این صورتْ یقینی که از اعجاز حاصل می‌آید، تنها در حدّ قوّت احتمال خواهد بود و سببیّت متعلّق به معجزهٔ امری تحقیق‌پذیر نخواهد بود[۱۴]؛ به علاوه، گذشته از نفی اصل پدیدار اعجاز از سر عادت، این اعتراض است که عموماً دربارهٔ اعتقاد مذکور ایراد می‌کنند. آنچه که اعجاز در پی حصول آن می‌کوشد و در حقیقت آن را حاصل می‌کند، خرق یک حجاب است. اعجاز همانند یک عمل جرّاحی دست در کار

می‌آورد تا مانع را به طریق انضمامی و نه صرفاً با بحث انتزاعی ازمیان بردارد. اعجاز دیوار بین آگاهی بیرونی و لغزش‌پذیر و آگاهی درونی و لغزش‌ناپذیر را که همهٔ آگاهی و همهٔ ابتهاج است، برمی‌اندازد. اعجاز با یک «تکانِ درمانی»[1] نفس را از پوستهٔ جهل می‌رهاند، ولی اگر تنها در پی قانع گردانیدن به وسیلهٔ اقامهٔ برهان پدیداری می‌بود، چیز مهمّی نبود، چه آن‌گاه، چنان‌که دیدیم، دربارهٔ مرتبه و اهمیّت آن کارِ شگفت جای شکّ فراوان وجود می‌داشت.

از آنجا که امر فوق طبیعی از طرف دیگر وجود دارد، پدیدار اعجاز باید وجود داشته باشد. وانگهی امر فوق طبیعی برخلاف طبیعت که نیست؛ امر فوق طبیعی در مقیاس عالم به طور کلّی، طبیعی خواهد بود. اعجاز باید واقع شود، زیرا مبدأ الهی درعین حال که عالم را در جوهر یگانهٔ آن در برگرفته است، نسبت به عالم متعالی است؛ گه‌گاه امر عرشی باید در جهان‌فرشی پدیدار آید و مرکز باید همانند برق خاطف در محیط ظهور نماید. مثال این معنی در قلمرو طبیعی این است که مادّهٔ متعطّل[2] را قدر نازلی است، ولی زرّ و الماس در همین مادّه لابدّ باید ظاهر شود. از نگاه مابعدالطّبیعی، نظر به بنیانِ[3] سلسله مراتبیِ کلّ عالم، اعجاز امر ممکنی است که ضرورتاً باید پدید آید.

این سخن ما را به دلیل غایت شناختی باز می‌آورد، به این معنی که هماهنگی و یا زیبایی درونی و بیرونی را قوّتی است که از درون قانع می‌گرداند و از قیود می‌رهاند. زیبایی مانند اعجاز تنها وقتی از چنین قدرت که «کیمیایی» است و مایهٔ رهایی، برخوردار خواهد بود که به حقیقت و امر قدسی پیوسته باشد و تنها در حقّ کسانی مؤثّر خواهد افتاد که خوانده شده‌اند تا این زبان را که براستی می‌توان زبان فرشتگانش نامید، فهم کنند. اَوَتارَه نه‌تنها به کلمات و کرامات خود قانع می‌گرداند،بلکه به هماهنگی وجود خود نیز به

---

1. therapeutic shock 2. inert 3. structure

همان اندازه بخشندهٔ یقین است، همان هماهنگی که ما را مجال می‌دهد تا به سواحل غیرمتناهی نگاهی افکنیم، و ژرف‌ترین آرزوهای ما را برمی‌شوراند و هم آرام می‌گرداند.

این هماهنگی فوق بشری در هنر قدسی منعکس است و بی‌توسّل به دلیل قادر است که با نفوذ در قشرهای جامدی که نفوس انسانی را از آسمان منقطع گردانیده و از خویشتن بیگانه ساخته است، آنها را در میان جان فراگیرد.

## یادداشت‌ها

[۱] و یا آنچه به قول مسلمین «اطمینان» خوانده می‌شود. اطمینان حاصل از دلایل اثبات وجود حق تعالی، به این دلایل اهمیّت فقهی می‌بخشد و بنا به رأی برخی، دانستن این دلایل واجب است. فودالی گوید: «مؤمن کسی است که پنجاه عقیدهٔ دینی را (که نُه از آن راجع است به پیغمبر اکرم (ص)) با دلایل مخصوص آن بداند»؛ که با وجود مبالغه‌ای که در این رأی هست بکلّی بی‌معنی هم نیست.

[۲] که سخن غلطی است، اگر زود نیفزایند که وجود آدمی برای دین است؛ آن قضیّه غلط است چه به‌تنهایی ذکر شده است. دین برای آدمی است از اینجا که باید در دسترس آدمی واقع باشد، به شرط حسن‌نیّت وی و نه بی‌توجّه بدان، چه آدمی مختار است؛ و آدمی برای دین است از اینجا که دین دلیل وجود آدمی است.

[۳] یکی از قافله‌سالاران عقلی‌مسلکی تمام عیار دورهٔ پس از کانت به جرئت گفته است: «تنها اندیشه می‌تواند آن چیزی را پدید آورد که می‌توان به منزلهٔ وجود دانست».

[۴] برخی از فیلسوفان مدرسی چندان ارسطویی مشرب بودند که فایدهٔ دلیل وجود شناختی را نپذیرفتند؛ پیش این گروه عقل به یقینی دلالت می‌کند تقریباً نو، و نه به «یادکرد» افلاطونی.

[۵] در اسلام جملهٔ دلایل اثبات وجود خداوند تعالی که به نظر برخی مراجع دینی جزو ایمان شمرده می‌شود، کم و بیش مشتقّاتی است از دلیل جهان‌شناختی.

[۶] کلمهٔ «exist»، وقتی که صراحتاً و یا اشارتاً بر مبدأالهی اطلاق کرده شود، به معنی «واقعی بودن» است و شأن آن بجز یک شأن منطقی تمهیدی نیست.

[۷] قرآن در این باره می‌فرماید: «و نَزَّلْنا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُبارَکاً فـانْبَتْنا بِـهِ جَـنّٰات و حَبَّ الْحَصیدِ...واَحْیَیْنا بِهِ بَلْدَةً مَیْتاً کَذٰلِکَ الخُرُوج» (سورهٔ ق، آیات ۱۱ـ۹).

[۸] در قرآن است که «ما آنها را گرد می‌آوریم» و یا «برگشت به جانب ماست» که اشاره است به برگشتن محیط به جانب مرکز.

[۹] چنان‌که به نحوی مهوّع از روی مذهب ناخوش‌بینی (pessimism) معلوم است و یا از

روی «نفی علل غائی» (dysteleologg) در نزد کسی مانند شوپنهاور و یا هکل (Haeckel) و در زمان ما در نزد کسانی مانند وجودی مسلکان.

[۱۰] بی‌خدایی «علمی» به طور غیرمستقیم، از طریق اصل موضوع فضای تهی و بنابراین ناپیوستگی که البتّه منطقی هم نیست، به ثبوت می‌پیوندد. نفی پُری و پیوستگی که شامل آهنگینی و ضرورت است و یا نفی عنصر عنائی (providential) مساوی است با نفی جوهر و هم نفی انسجام و تعالی که از لوازم جوهر باشد.

[۱۱] البتّه این را با قول به حلول و اتّحاد (emanationism) که بدعت است نباید اشتباه کرد؛ این قول ربطی به ما بعدالطّبیعه ندارد و مبدأ را به مرتبهٔ ظهور و یا جوهر را به مرتبهٔ اعراض تنزّل می‌دهد.

[۱۲] زیرا خدای تعالی تنها در محلّی مستقیما ظهور می‌نماید که بنا به تعریف، نشانهٔ حضور مطلق در نسبی و بنابراین خود نسبتاً مطلق باشد. «نسبتاً مطلق بودن» دلیل وجود عین ممکنی به نام انسان خردمند (homo sapiens) است. اگر خدای تعالی اراده کند انسان به عدم می‌پیوندد، ولی محال است که به نوع دیگر مبدّل گردد؛ معانی افلاطونی ممکناتی است دقیق و نه مبهماتی رقیق؛ هر عین ممکن همان است که هست و همان است که باید.

[۱۳] اگر کتب مقدّس خلقت را چنان‌که شیوهٔ آنهاست به زبانی بسیط و ترکیبی و تصویری توصیف کرده‌اند نه به سبک تحلیل علمی، از اینجا به دست می‌آید که در این مرتبه که ماییم ما را به چیز دیگری جز این حاجت نیست، و نه اینکه معلوم شود که کتب مقدّس غلط است. هر علم پرومته‌وار و لهوی، هرچند که اثباتاً و در اصل به عنوان منبع معلومات دقیقْ علمی بی‌زیان است، ولی ثبوتاً از روی آثار بشریِ آنْ علمی است زیانبار: معنی واقعی محاکمهٔ «پیشاپیش» سرمستی علمی و ماشین و بمب اتمی بود، همین است. نظرات ستاره‌شناسی فی نفسه اهمیّت چندانی ندارد، امّا میوهٔ درخت ممنوعْ بشر را واقعاً مسموم می‌گرداند.

[۱۴] در واقع برخی پدیدارهای جادویی وجود دارد که ظاهراً بسیار شبیه است به معجزه و البتّه به سببیّت مخصوص معجزه هیچ مربوط نیست.

### مقالهٔ پنجم

# دلیل مبتنی بر تصوّر جوهر

خدای تعالی وجود ماست و خیر و وجود ازنظر منطق و وجودشناسی یکی است[۱]؛ گردن نهادن به وجود (که یگانه تقاضای ادیان است) عین سازگار آمدن با کلّ خیر و یا حق یقت خیر است. اگر در نزد ما چیزی از خیر هست از آنجاست که وجودْ خیر است؛ اگر عواطف ما راست است با کلّ حقیقت معارض نخواهد بود؛ اگر بین این دو معارضتی باشد آن‌گاه عواطف ما دروغ است.

ما عَرَضهاییم و نه جوهر؛ خیری در نزد ما نیست مگر آنکه به جوهر تعلّق دارد؛ آزادی ما چیزی نیست مگر سازگاری ما با آن جوهر کلّ که از آن برخاسته‌ایم و عین آزادی است. وجود، تعادل و عدلِ ساری در کائنات است؛ ما بی‌تعادلی هستیم. یک قطره از اقیانوس بر ضدّ آب نتواند شورید؛ اگر درک ما نسبت به عدل موهوم نباشد مأخوذ از خدای تعالی است. خرد ما غیر از عین خرد نیست.

دو وضع در برابر ماست: یا به اسم جزویّت و اعوجاج خود علیه میزان شوریدن و یا بدان گردن نهادن و به تعادل بازپیوستن. اعوجاج ما امر بدیهی است، چه با آثار آن در تجربهٔ نقایص وجودی و فردی خویش و هم در تجربهٔ تبعید زمینی خویش مواجهیم. شوریدن بر ضدّ وجود شوریدن بر ضدّ خویشتن است.

هر تعلیم معنوی در نهایتِ تحلیل، مبیّن نسبت بین جوهر است و اعراض: آغاز و انجام جهان و قیامت صغریٰ و قیامت کبریٰ و خلود در جنّت ونار و

بالاخره فناء کلّی اشیاء[1]. همهٔ این «مواقع» و یا «وقایع» عالم صغیر و یا عالم کبیر، مظاهر مختلف نسبتی است که اعراض و جوهر را به یکدیگر متّصل و یا از یکدیگر منفصل گردانیده است. فهمیدن اینکه جوهر چیست و نسبت بین جوهر و اعراض کدام است و هم پی بردن به اینکه هر شیء هم از این برخوردار است و هم از آن، درعین‌حال که نسبت به جوهر نهایی همواره بجز یک عَرَض نیست، اثباتاً و در اصل یعنی پی بردن به معنی هر دین و هر مابعدالطّبیعه.

برای نشان دادن فاصلهٔ موجود در بین آن که قائم به ذات است و آن که تنها ثانیاً موجود است و سبب آن، واقعیّتی بزرگتر و برتر است، از جوهر سخن می‌گوییم. این اصطلاح نسبت به اصطلاح ذاتْ مرجَّح است، چه در بین جوهر و اعراض مجال تصوُّر نوعی پیوستگی هست (همهٔ اشیاء آتماست) حال آنکه در بین ذات و صورتها چنین مجالی در کار نیست. بنابراین نسبت بین جوهر و اعراض با نسبت بین آب و قطرات آب قابل قیاس است و نسبت بین ذات و صورتها با نسبت بین شاخ میوه و میوه و یا بین آتش و چوبی که به آتش می‌سوزد؛ «برَهْمَه عالَم نیست». جوهر را می‌توان قیاس کرد به مرکز یک شکل حلزونی و ذات را به مرکز مجموعهٔ دوایر متّفق‌المرکز؛ باز می‌توان گفت که تصور جوهر به معنی غیرمتناهی و تصوّر ذات به معنی مطلق نزدیک‌تر است؛ همچنین در جوهر یک جنبهٔ مادینگی و در ذات یک جنبهٔ نرینگی هست.

در دلیل مبتنی بر تصوّر جوهر گروهی بجز همه‌خداانگاری نمی‌بینند و در نمی‌یابند که پیوستگی وجودی بین وجود موجودات به هیچ وجه پیوستگی مادّی نیست و بدین سان صفت تنزیه و عدم نسبت[2] بین وجود و موجودات ابداً برطرف نخواهد شد. عالم به صرف اینکه از روی اعجازِ بودن عین نیستی نیست حاوی امری است الهی، زیرا تخلّف موجودات از وجود،ممکن نیست.

---

1. Apocatastasis 2. incommensurability

اگر این سخن همه‌خداانگاری باشد آن‌گاه باید اذعان کرد که از موضع خاصّ یعنی از لحاظ انسجام و یا قوام لا ـ لاوجود و یا لا ـ لاواقعیّت و یا لا ـ لاممکن، همه‌خداانگاری خالی از وجه نخواهد بود. به اعتباری هرچه که غیرعدم است، نه از روی جزویّت خویش بلکه در جوهر و به جوهر وجودی، عین حق تعالی است.

در مسلک بودایی جوهر را نه به منزلهٔ علّت خالقی و فاعلی عرضیّتی که عالم عبارت ازوست، بلکه به منزلهٔ لاظهور و یا لاوجود نسبت به عالم ظهور و یا به عنوان «خلأ» نسبت به ملأ موهوم اشیاء دنیوی در نظر گرفته‌اند. از اینجاست که در تعلیم بودایی تصوّری از «خداوند» در بین نیست، چه از دیدگاه این دین معنی خداوند مستلزم آن است که چیزی از ملأ آفاقی را در خلأ متعالی درآورده باشند و یا به عبارت دیگر مستلزم آن است که چیزی از ظهور را در واقعیّت مصدری در انداخته باشند. ولی از آنجا که نشأت ظهور نسبت به خلأ، که بی‌اندازه حقیقی است، در حکم عدم است (چه اجزاء مقوّم آن را نه قوامی است و نه دوامی) خود این نشئت نیز به منزلهٔ «خلأ» در نظر گرفته می‌شود؛ جوهر و یا ذات از این جهت درواقع در حکم یک ملأ خواهد بود و البتّه نه ملأ مکانی و یا هر نوع دیگر از مادیّت، بلکه به عین وجود خود که در اطلاق آن خلل را راهی نیست.

واقعیّت از دیدگاهی که درست در مقابل این است همراه تکیه و تأکیدی که گاه حقیقت جوهر را در حجاب انداخته و بیم آن است که در تنزیه آن جوهر قدحی وارد آورد (از مفهوم سخن می‌گوییم) وجههٔ شخصانی می‌پذیرد، ولی این حقیقت برقرار خود باقی است که آنکه خود را بر وفق طبیعت وعاء بشری بدین وجه آشکار می‌نماید بجز عین جوهر نیست، چنان‌که سخن گفتن از اعتبار و بی‌اعتباری این مفهوم سنّتی و یا آن مفهوم سنّتی کاری است بیهوده، خصوصاً که در مشربهای باطنی، اتّفاق بین این دو مفهوم مجدّداً برقرار می‌گردد.اگر پیروان ادیان توحیدی از معادل «خلأ» بودایی در مشرب باطنی

دین خویش برخوردارند، پیروان مسلک بودایی هم از معنی معادل خدای کتب عهدین و قرآن شریف بی‌نصیب نیستند، چنان‌که مثلاً اَمیتابهَه بُودَهه[1] از یک نظر «انسان حقیقی» و از نظر دیگر «خدای حقیقی» دانسته شده است.

اگر آب به عنوان رمز «جوهر» اختیار کرده شود، می‌توان گفت که در نزد بوداییان جوهر عبارت است از «لاموج» و «لاحباب» که همان طبیعت تبدیل ناپذیر آب خواهد بود، درحالی‌که در نزد الهیّون آریایی و سامی جوهر علّت فاعلی امواج و قطرات است. در این اعراض چیزی نیست که از طبیعت عنصر آب برنخاسته باشد، آبی که درعین‌حال در مرتبهٔ خود نمودار حضرت امکان است که خلقتْ خود حاصل از آن است[۲]. امّا بوداییان وقتی که از یگانگی نیروانَه و سَمسارَه[2] سخن می‌گویند، از جهت مابعدالطّبیعی همین نسبت بین جوهر و اعراض را در نظر دارند.

◆

عدل ساری در کائنات را که قانون کَرْمَه[3] باشد تنها از روی برگشت عَرَض جوهر می‌توان تفسیر، برگشتی که به سبب حقیقت عَرَض و به طریق اولی به دلیل حقیقت جوهر برگشتی ضروری است. این امر که ما اعراض هستیم، چه بی‌آنکه مطلق باشیم از وجود بهره برده‌ایم، تبیین می‌کند که چرا با حقیقت و یا خیر بر این مواجه باید شد؛ «شرّ» اثری است از بیگانگی که در بین عَرَض و آن که قائم به ذات است افتاده؛ قیامت دیدار ناگزیر است با آن که هست و بنابراین دیدار با میزان و طباع اصلی خویش است. همین مناسبت بین جوهر و عَرَض معنی اوضاع ایمانی از قبیل تقدیس و طاعت و تقوی و محبّت خدای تعالی را تفسیر می‌کند. برای «پرستیدن» خدای تعالی که سازگار آمدن است با آن که هست، باید از عرضیّت خود و از جوهر که این عرضیّت مستند بدوست باخبر

---

1. Amitabha Buddha 2. samsâra 3. karma

بود؛ ذهن ما را برای همین معنی ساخته‌اند و بدون آن هیچ خواهد بود. «طغیان» که نشانهٔ یک وضع ذهنی ابلیسی است، عین زیرپانهادن حقیقت خویش و بنابراین عین زیر پا نهادن حقیقت واقعیّت است. معقول نیست که بشوریم مگر علیه خویشتن و یا علیه شورش خویشتن.

نسبت به عارضه‌ای که عبارت از حیات دنیوی باشد، جوهر برحسب مراتبی که لحاظ کنند یا به بعض و یا به کلّ خود به منزلهٔ آخرت جلوه‌گر می‌آید؛ بقاء در بهشت و یا در دوزخ در قیاس با وضع دو پهلوی زندگی در این دنیا وضعی است متعیّن، هر چند که در ساحتی واقع باشد که دست تخیّل ما از دامن آن کوتاه است. آنچه اساسی است اینکه فراموش نکنیم امر نسبی و یا بالاتر از آن، امر مقیّد به صورت همواره محکوم است به حدودی که نشانهٔ «مطلق نبودن» آن است. از آنجا که کرانه‌های بهشت و دوزخ در خیال ما نمی‌گنجد، هر دو بیکرانه به نظر خواهد رسید؛ وانگهی ما را چه حاجت است که خود را به آن کرانه‌ها مشغول داریم، چه دلیل وجود علم معاد در ادیان توحیدی بجز این نیست که در آگاهی ما تقابلی بین آنچه نمی‌پاید و آنچه می‌پاید و بین کارکردن و بودن و بین ظاهر متغیّر اشیاء و حقیقت ثابت آنها پدید آورد. آسمان در برابر تکاپوی بیهودهٔ ما امر متعیّن و نامتغیّر را می‌نهد، حالْ ممکنات ذاتی این ساحت مجهول هر چه که باشد.[۳]

دربارهٔ معنی آخرت گاهی گفته‌اند که زمان و مکان و نیز شروط دیگر وجود جسمانی (صورت و عدد و مادّه) تنها مخصوص این عالم است و این شروط را به ماوراء حدود حیات دنیوی اطلاق کردن نارواست، امّا این رأی تنها تا اندازه‌ای درست است؛ درعین حال که نحوهٔ امور از یک مرتبه تا به مرتبهٔ دیگر یقیناً متفاوت است، ولی مقولات فرشی هرگز به گزاف نیستند و ضرورتاً بر محتوایی کلّی دلالت می‌نمایند. از آنجا که همه چیز در عالم، چه در غیب و چه در شهادت، هم مستلزم سعه است و هم مستلزم «ضیق»، پس در همه جا نوعی «مکان» و نوعی «زمان» وجود خواهد داشت؛ تنها نحوه‌ها

و نیز شاید طبیعت گوناگونیها با یکدیگر متفاوت است، یعنی چه بسا مثلاً شرط مکانی و یا زمانی‌ای را بتوان تصوّر کرد که نوع انقسام آن با نوع انقسام زمان و مکان در اینجا یکی نباشد؛ ولی شروط وجود همواره با طبیعت «سعه» و ضیق و نیز با طبیعت امر پاینده و امر پوینده (که دامنهٔ این دو تعیّن درواقع بر دامنهٔ آن دو قبلی می‌افتد) منطبق است.

سعدا شأنهای (و بنابراین عَرَضهای) جوهرند، درحالی‌که اشقیا برعکس، تبلور عَرَضها هستند و تبلور مستلزم وجود نوعی جوهر است؛ اشقیا آفریدگانی‌اند که نمی‌خواهند آن باشند که درواقع هستند. به عبارت دیگر، بهشت و دوزخ را «جاودانه» گفته‌اند زیرا گذشته از غرض تعلیمی که در تحت این تعبیر نهفته است، هم در مورد اشقیا و هم در مورد سعدا سخن از «جوهر»ی در میان است: جوهر است که مایهٔ سعادت ماست هرچند که این جوهر لباس عَرَضیّت در برکرده باشد؛ عَرَض است که مایهٔ شقاوت ماست، چه عَرَض همین که فرصتی به چنگ آورد صفت جوهر بودن و هیولای اولی[1] بودن و یا مقصود بالذّات بودن را به خود نسبت خواهد داد. جواهر مستلزم دائمیّت‌اند چنان‌که جوهر مستلزم سرمدیّت است؛ حتّی در قلمرو اجسام هم عناصر زوال نمی‌پذیرند و همگی وجوه و ترکیبات را تاب می‌آورند. مسئله همه این است که بدانیم آیا یک معصیتْ عَرَضی است برخلاف جوهر فردی‌ای که نفس را تشکیل داده است و یا اینکه برعکس جلوه‌ای است از آن جوهر. امّا از دیدگاه دیگر، معصیت (یعنی کاری که برخلاف نظام عمومی و نفس‌الامر است) جوهر ما را مبدّل می‌گرداند، چه بر ما احاطه می‌کند و ما را فرا می‌گیرد؛ ما را به آنچه خود هست تبدیل می‌کند و بنابراین ما را در جوهر فاسد خود مستهلک می‌گرداند. از اینجاست خطر عظیم معصیت و از اینجاست که بر وفق دامنهٔ واقعی تأثیر آن از «کبیره» سخن گفته‌اند. اما

1. materia prima

معصیت به اصطلاح صغیره اگر خطرناک است یا از این است که طریق سقوط در ورطهٔ کبیره را هموار می‌کند و یا از ینکه به تداوم خود و بنابراین درواقع به تجوهر[1] خود تبدیل به «کبیره» می‌شود؛ حتّی لغزشی که به‌خودی‌خود کوچک باشد وقتی از روی اعتیاد عین جوهر ما گشت آن‌گاه به کبیره مبدّل می‌گردد.

گناه درجهٔ اوّل و یا گناه حقیقی گزافکاری آن عَرَض است که خوش دارد جوهر باشد، یعنی آنکه بنیاد همگی «جواهر عَرَضی» است. خطایی که خطاهای دیگر همه از آن برمی‌خیزد اشتباه بین جوهریّت و عَرَضیّت است، به طوری که دوّمی بر اوّلی سایه افکند، یعنی وجود را به مرتبهٔ موجودات فرود آوردن و درنتیجه وجود را نفی کردن. بدین طریق وجود عبارت خواهد بود از یک «امر انتزاعی» مگر اینکه با موجودات یکی شمرده شود که این هم صرفاً تصرّف غلط در زبان به شمار نمی‌رود، بلکه عین آن است که وجود مبدأ و تعالیٰ و خدای تعالی را نفی کرده باشند. چنین خطا و یا خطیئه به اعتباری جزو ذات طبیعت هبوط زدهٔ ماست؛ نفس خودپرست حقیقتاً عین چنین «خطای در بینش» است و از اینجاست که وقتی این نفس را چنان‌که هست دانستیم دیگر او را دوست نمی‌توانیم داشت؛ چه بسا از بعضی صفات که متعلّق به ماست مطّلع باشیم ولی عاجزیم از اینکه خود را با موازین مطلق بسنجیم. قدر و اعتبار ما هرچه که باشد همواره نسبت به حضرت الهیّت درحکم هیچ است، پس جنبانیدن یک هیچ به باد دادن اوقات خواهد بود. یگانه امر با معنی در کار ما آگاهی رهایی‌بخش است نسبت به مطلق و یا مهر است به خدای تعالی، که این دوّمی همان اوّلی است که با نظر به بشریّت بیان کرده باشند.

مردمان در دور و بر خویش جهانی از پدیده‌های تصنّعی ساخته‌اند که در چارچوب تحریف‌گر آن همهٔ خطاها و خطایای ایشان صورت حقایق و یا

---

1. substantiality

مفاخر نمایان به خود گرفته است؛ این جهان تصنّعی چنان ساخته شده است که در آن شرّ به صورت خیر و خیر به صورت شرّ پدیدار می‌آید؛ به این جهان معرکه‌های کوچک و آینه‌های کج نما نام «واقعیّت» داده‌اند و هرگاه لازم افتد که همهٔ مسئولیّتها را به گردن همین بت و یا بلاگردان اندازند چنین خواهند کرد، و هنگامی که نزدیک شود که این واقعیّت به سر درآید و از پای درافتد آن‌گاه زود خواهند گفت که خداوند عالم را به بدی ساخته و عالم بر همان سان است که خداوند خود هست و یا خداوند خود می‌بود اگر «وجود می‌داشت» و الخ. زمانی که از ایمان و طاعت سخن رود، یعنی از اوضاعی که در پرتو نسبت جوهر ـ عرض فارغ از همهٔ احساسات به تمامی قابل فهم است، آن‌گاه اعتراض خواهند کرد که ما اطفال بی‌مسئولیّت که نیستیم و خود درست را از نادرست باز می‌شناسیم؛ ولی وقتی از قهر الهی سخن رود آن‌گاه زود خواهند گفت که ما مستحقّ گوشمال به هیچ وجه نمی‌باشیم زیرا خدا ما را چنان ساخته است که هستیم. ولی انسان باید موضع خود را اختیار کند: یا ما موجودات فارغ از مسئولیّت و بنابراین معصومیم که در این حال باید به لوازم آن متعهّد شویم و همچون اطفال باشیم، و یا اینکه موجودات مسئولیم که در این حال چرا باید از هر «ضربهٔ متقابل» که درست از عین مسئول بودن ما برمی‌خیزد گریزان شویم؟

❖

مسئله همه این است که بدانیم آیا انسان را از شهود «ماقبل منطقی» نسبت به جوهر نصیبی هست و یا اینکه از اصل و اساس به قید عَرَضیّت دچار است. در مورد اوّل خرد وی را برای حکمت معنوی ساخته‌اند و جملهٔ استدلالات و مثالاتِ محدود به امر عَرَضی، درنهایت چنگی در دل او نخواهد زد. در نزد انسان متوسّط، ابتداءِ وجود به آدمی است که بر زمینش قرار داده‌اند: فضایی هست و اشیایی، «من»ی هست و «دیگر»ی، ما این می‌خواهیم و دیگری آن می‌خواهد و از این قبیل؛ خیری هست و شرّی، کیفری و پاداشی و بالاتر از

همهٔ اینها خدای تعالی است که خواستهای او را نمی‌دانیم. ولی در نزد انسانی که فطرتاً اهل مشاهدهٔ معنوی است ابتداءِ همه چیز به حقیقت است که به عنوان وجود درک کرده می‌شود؛ وجود بنیاد همه چیز و حاضر در همه جاست و هرچیز دیگر را تنها بدان و در آن به تمامی می‌توان شناخت؛ بیرون از وجود، عالم چیزی نیست مگر مشتی اضغاث احلام. پس آنچه هست اوّلاً حقیقت است و یا نفس الامر و در ثانی آگاهیهاست که وعاءهای حقیقت باشند. انسان پیش از هرچیز دیگر آگاهی‌ای است که حقّ خود را در او منعکس می‌نماید و هم در اطراف انسان، حقّ و یا واقع در یک بازی بی‌پایان تبلورها پدیدار می‌آید. در نظر اهل مشاهدهٔ معنوی ظواهر و حوادث اصول موضوعهٔ سربسته و خام‌اند و تنها در پرتو حقیقت اساسی است که معقول و مستند می‌گردند.

در بشر، بین انسان برونی و انسان درونی باید فرقی در نظر گرفت: انسان برونی به بیرون می‌گراید و در «امر عَرَضی» به سر می‌برد؛ انسان درونی اندرون را می‌بیند و به جوهر زندگانی می‌کند. زندگانی معنوی از یک طرف انسان درونی را می‌انگیزد و می‌پرورد و او را بر محور جوهری[1] استوار می‌دارد تا اینکه او را برحسب مورد یا آهسته آهسته و یا ناگهانی دگرگون گرداند و هم از طرف دیگر به طریق شکل بخشیدن به بیرون بر وفق اندرون، در بین اندرون و بیرون توازنی پدید آورد. در اینجا دو قطب کشش در کار است: اوّلاً به فراتر از آن سدّ یخین باید نگریست که در اندرون خود آدمی است و نشانهٔ خاصّ آن عموماً بی‌اعتنایی است نسبت به آسمان، تا اینکه بتوان بر قطب اندرونی که به طرف جوهر می‌کشاند دست یافت؛ وانگهی در پی رها شدن این قطب و کار کردن آن بر نفس به مانند یک مغناطیس، باید پی برد که چگونه می‌توان خود را بدان قطب متّصل نگاه داشت. امّا به نفس همین اتّصال است که قطب برونی به تأثیر قطب اندرونی به طریق آنچه که ما بارها به نام

1. substantial axis

صفای مابعدالطّبیعی رقایق حسی خوانده‌ایم تبدیل تواند یافت. سپس جانِ جان درمی‌یابد که همه چیز در اندرون است و همه چیز جوهر است.

نسبت بین «جوهر ـ عَرَض» بروشنی در قلمرو تفکّر دیده می‌شود: تفکّری هست ناموزون و برخلاف وجود، چنان‌که تفکّری هست موزون که با جوهر وجودی که منشأ اشتقاق چنین تفکّر است وفق دارد؛ اما غیر از این دو، خاموشی مشاهدهٔ معنوی هم هست که اصلاً از تفکّر نیک و بد برمی‌گذرد، به طوری که دیگر مسئلهٔ حقیقی ما این نخواهد بود که آیا ما بدیم و یا نیک، بلکه مسئلهٔ ما این است که در پیشگاه آنکه تنها او هِست آیا ما هستیم و یا نیستیم.

اگر برترین کار قوّهٔ ذهنی از یک طرف این باشد که شئون بی‌منتهای جوهر را به قلمرو عرضیّت منتقل کند و از طرف دیگر جمعیّتی به دست آورد و در خاموشی مشاهدهٔ معنوی فانی شود، آن‌گاه همین معنی با اختلافاتی دربارهٔ آن نوع اظهار و یا القاء که در تمثیلات و بنابراین در هنر قدسی موجود است هم صادق خواهد بود. کار اصلی هنر قدسی گذشته از حیثیّت تعلیمیِ تنها، این است که جوهر را که هم یگانه است و هم بی‌منتها به عالم عَرَض درآورد و آگاهی عَرَضی را به جوهر باز برد. به عبارت دیگر، هنر قدسی وجود را در عالم تکوین و عمل و صیرورت درمی‌آورد و یا اینکه غیرمتناهی را به نحوی به عالم متناهی و یا ذات را به عالم صورت می‌رساند؛ و بدین طریق پیوستگی بین آن دو را القا می‌کند و این راهی است که با ابتدا به ظاهر و یا عَرَض به جوهر و یا به طنینهای آن می‌پیوندد. زیبایی طبیعت و هنر و نیز زیبایی فضایل نشانهٔ این است که جوهر در اصل خیر و همان خیر است. شرّ یا آن امر عدمی که همواره جزوی است و هرگز کلّی و یا جامع نیست در مجموع پدیدارها قدر محسوسی ندارد. شرّ چیزی نیست مگر یک قشر نازک و ناپایدار یخ که بر روی اقیانوسی از بخشندگی و زیبایی معلّق است. مشکل آدمی این است که در عین حال هم عَرَض است و هم جوهر و باید بداند که از چه جهت این یک و از چه جهت آن دیگری است و چگونه این طبیعت مزدوج را باید در نظر گرفت.

## یادداشتها

[۱] خدای تعالی بسی بیش از این هم هست، ولی در اینجا سخن از «وجه» اوست که بدان به طرف عالم و آدم متوجّه است.

[۲] از اینجاست به‌کار بردن آب در مراسم تطهیر. این مراسم، به طریقی که برحسب نظرگاه هم بالفعل است و هم بالشّأن (virtual)، ما را به جوهر باز می‌گرداند.

[۳] از نظرگاه قائلان به تناسخ می‌توان گفت که نسبی به نحو موهوم خود را در برابر مطلق قرار می‌دهد: اوضاع پس از مرگ هم به نسبیّت تعلّق دارد، زیرا باز وجه فردی در کار است؛ جهان آخرت هم به اعتباری جزئی از اینجاست. زوال ناپذیری تنها متعلّق است به مبدأ و جز آن همه چیز بر حول محور الهی در گردش است.

## مقالهٔ ششم

# تفکّر و تمدّن

۱

معرفت[1] چیزی است و حصول آن معرفت در اذهان چیز دیگر است. همهٔ علمی که دماغ فرا می‌تواند گرفت هر چند از نظرگاه بشری بی‌اندازه پرمایه باشد، باز در پیش حقیقت هیچ خواهد بود. اما معرفت به مثابهٔ بذری است الهی در دل. فکر تنها فروغی بی‌رمق از آن معرفت است و بس. راز وحی و راز ولیّ حق[2] و راز کشف و شهود همه در این معانی نهفته است: حلول نور الهی در ظلمت بشری و گذار از غیرمتناهی به متناهی و دیدار مطلق و مقیّد.

برهان اگر قانع می‌گرداند از این نیست که مطلق است (این امری محال است) بلکه از آن است که در جان آدمی بصیرتی را به فعلیّت می‌رساند.

اقامهٔ برهان تنها برپایهٔ علمی که قبلاً حاصل است میسّر تواند بود. کوشش در نشانیدن برهان بر زمینهٔ هیچ محض، تنها از وضع تصنّعی آن طریقهٔ تفکّری برمی‌آید که از مبدأ متعالی تفکّر قطع علاقه کرده است. این نظیر آن است که در زمان در پی یافتن منشأ جاودانگی برآیند.

درست نیست که یکی از «براهین اثبات وجود حق تعالی» را رد کنند به سبب این که مقدّمات آن را که مضمر در آن و واضح در نزد آورندهٔ برهان است، نمی‌دانند.

اثبات وجود مطلق بر حسب اوضاع و احوال عقلی محیط یا بسیار آسان و

---

1. Metaphysical knowledge 2. avatara

یا بسیار دشوار خواهد بود. به همراه هر برهان عنصری هست بیرون از جبر منطق تنها که یا از قبیل استبصار است و یا از قبیل لطف و این عنصر مهمترین چیز است. در حیطهٔ متعلق به عقلِ عقل برهان منطقی تنها تبلور یک تبصّر است لدی‌الاقتضاء و انحاء آن تبلور بر وفق آن پیچیدگی که در نفس‌الامر هست در حساب نمی‌گنجد.

مسلماً هر حقیقتی را می‌توان ثابت کرد، ولی هر برهانی از طرف هر کسی پذیرفته نخواهد شد. ردّ براهین کلاسیک اثبات وجود حق تعالی که هر یکی از آنها پاسخی است به تقاضای کشف اسباب، کاری است بسیار بوالهوسانه، امّا احساس تقاضای کشف اسباب نه به نسبت دانایی، بلکه به نسبت نادانی زیادت می‌پذیرد. در پیش خردمند هر شاخ گلی خود دلیل وجود غیرمتناهی است.

ترقّیِ اصطلاحی در الهیّات درواقع چیزی نیست مگر سر و صورت دقیق بخشیدن به آنچه که سلف لازم نمی‌دید که از آنها ذکری به میان آورد و یا محدود گردانیدن امور است به یک طراز خاصّ از فهم. مذهب مدرسی[1] (نظر به محدودیت این مذهب) هرگز زاده نمی‌شد اگر فهم نارسی نسبت به تعلیم آباء یونانی در کار نبود و نیز فلسفهٔ امروزی پدید نمی‌آمد اگر در فهم مذهب مدرسی نقصی وجود نداشت.

این سخن در مورد بدعت هم صادق است که به شور و شغب به سدّ ابوابی که سابقاً مفتوح بود می‌پردازد تا بدین طریق نقائص اساسی خود را پنهان دارد. ولی در مورد بدعت نه سخن از «حقیقت کمتر» و یا محدودیّت در مقال، بلکه صرفاً سخن از خطاست.

کسانی که از طبع عقلانی برخوردارند، پیوسته دستخوش «افکار»ند. این گروه نه «چیزها» که مفهومها را می‌بینند. از اینجاست انتقادهای غیروارد که

1. scholasticism

بر تعالیم الهامی و موروث روا می‌دارند. اینان از حقایقی که این تعالیم از آن سخن می‌گویند و هم از برخی امور ناگفته که مسلّم داشته شده، بی‌خبرند. مَثَل این گروه مَثَل داورانی است که هر چه را به عادت ذهنی ایشان نسازد، هدف تیر انتقاد قرار می‌دهند و از آنجا که دستشان از «چیزها» کوتاه است به لفظها درمی‌آویزند. خصوصیّت فیلسوفان است که محدودیّتهای خود را به جهان عینی درافکنند.

تعلیم حِکْمی حلول یک حقیقت است در ذهن.

دستگاه فلسفی کوشیدنی است عقلانی در حل برخی مسائل که در پیش روی خود نهاده‌اند. یک مفهوم، تنها نسبت به یک جهل خاصّ، یک «مسئله» شمرده می‌شود.

برای وصول به یک حقیقت باید (اگر از دست برآید) قوّت عقلِ عقل را در خود بیدار ساخت و نه اینکه به مدد عقل درصدد «بیان علت» حقایقی برآمد که شخص آنها را «ندیده است»، ولی اکثر فلسفه‌ها از نوعی نابینایی اصولی کار خود را آغاز می‌کنند و از این جاست فرضها و حسابها و استنتاجهای آنها که حکمت محض تقریباً با جملهٔ اینها بیگانه است، چه طرز مقال حکمت در درجهٔ نخست مبنی بر تشبیه[1] و بر تمثیل است.

فلسفه تنها به روشنگری، یعنی ملاحظهٔ تقاضای عقلی کشف اسباب که حکمت معمولاً در نظر می‌گیرد، قناعت نمی‌ورزد، بلکه در پی بیان علّت هم هست و به روشی تقریباً مطلق در این راه به تمنّای تصنّعی و «لهوی» و بی‌تناسبِ کشف اسباب ناظر است و تعلیلهای عَرَضی خود را جزء ذاتی حقیقت می‌پندارد. فلسفه آنچه را صرفاً ذهنی است، عینی می‌گرداند و حقیقت را به همان گودالی که خود در آن درافتاده است، فرومی‌غلتاند. این امر به سبب عدم تناسب بین مظروف و ظرف و هم به سبب نسبیتی که به ظروف

---

1. analogy

تعلق دارد، در هر قسم فکر بشری دیده می‌شود (گر چه در اینجا از حیث مرتبه و کیفیّت تفاوت قابل توجّهی در کار است).

زیستن در اندیشه‌ها، یعنی مدام گروهی از مفاهیم را با گروه دیگر جابه‌جا کردن. در عقل‌ورزی، مفاهیم تا به حدّ نخ‌نمایی فرسوده می‌گردند بی‌آنکه در این طراز جابه‌جا کردن آنها با چیزی بهتر میسّر باشد. چه زیان‌آور است فرسودن یک حقیقت بوسیلهٔ ذهن. گویی معانی حقیقی از کسی که همّت خود را یکسره بر اندیشیدن آنها مقصور داشته است، انتقام می‌گیرند.

کسی که وجودش بکلّی منغمر در فکر گردیده است و درحالی‌که صرفاً معدّات علم و نه خودآن را به تمامیت می‌رساند، بر آن است که هر چیزی را به ذهن خود دریابد، چنین کسی حتی اگر پیشتر در غلط نبود، بالاخره در غلط فرو می‌غلتد چنان‌که قوس صاعد یک دایره به نحو غیرمحسوسی مبدل به قوس نازل می‌گردد. علی‌رغم برخی فراز و نشیبها که شاید فریبنده باشد، داستان غم‌انگیز فلسفه را همه در این جا باید یافت.

فکر بشری در معرض هر کششی و هر نوع القایی است و آدمی حتّی نفرت و هیچ را هم می‌تواند «اندیشید».

بین بوالعجبی ذهنی، یعنی بی‌اندازه به مفاهیم درآویختن بی‌آنکه بتوانند یا بخواهند که به نتیجهٔ معینی برسند ونیز قریحهٔ نظری هیچ وجه مشترکی موجود نیست. تعبیرهای متعلق به قریحهٔ نظری در پیش چنین بوالعجبی، که درواقع چنان‌که ابلیس در مقابل خدای تعالیٰ است، در مقابل بصیرت متعلق به عقلِ عقل واقع است، «خام» جلوه خواهد کرد.

دَم روح در هر کجا که خواهد دمیده شود،[1] ولی این‌بدان‌معنلیست‌که آن دم در همه جا باید دمیده شود.

انسان امروزی کلیدهایی گرد می‌آورد، ولی نمی‌داند که چگونه بدین کلیدها

1. spiritus ubi vult spirat

دری را بگشاید. او که یک شکاک مسلّم است در لابلای مفاهیم به جنگ و جدال برمی‌خیزد، بی‌آنکه دربارهٔ ارزش ذاتی و یا اثر بخشیدن مفاهیم هیچ گمانی به خود راه دهد. وی معانی را بر روی سطح اندیشه «دسته‌بندی» می‌کند، ولی هیچ معنی واحد را عمیقاً «نمی‌فهمد». امر زینتی یأس (خارق‌العاده‌ترین نوع آن کالا) محصول کار اوست. به گمان خود اموری را آزموده است، در حالی که کار او جز اجتناب از آزمودن نیست، چه از توش و توان عقلی که لازم کار آزمودن است: محروم است. آزمودن وی به مانند آزمودن طفلی است که به آتش سوخته است و اکنون می‌خواهد آن را از بن براندازد.

تفکّر از سر امعان نظر معنوی نوعی «بینش» است. این نوع تفکر (مانند تفکر از سرهوی) امر «کنشی» نیست. منطق بیرونی آن تابع بینش درونی آن است، حال آنکه در تفکر از سر هوی سیر منطق‌گویی کورکورانه است: این دوّمی به «توصیف» حقایقی نمی‌پردازد که به علم حضوری دریافت شده، بلکه براساس معانیی که به سبق ذهن نزد او حاصل است و شاید درواقع راست هم باشد، ولی دیده نشده بلکه «پذیرفته» شده است، بعضی توجیهات ذهنی «می‌سازد».

لفظ «متفکّر» مستلزم آن است که یک فعّالیّت جزوی نسبت داده شود به معرفت و این پرمعناست، اما «اهل نظر معنوی» چه بسا اصلاً «نیندیشند». فعل نظر معنوی فعل مصدری[1] است، یعنی فعالیت آن نه در عملیّات آن بلکه در نفس ذات آن است.

در معرفت، شأن استدلال این است که علّتِ اعدادی کشف واقع شود. به مجرد اینکه عملیات ذهنی که خود مشروط است به وجود بصیرت، بر صفتی باشد که آن را به صرف یک رمز مبدّل گرداند، آن‌گاه کشف دفعتاً (و نه مستمرّاً و متدرّجاً) در کار می‌آید. وقتی حرارتی که از اصطکاک دو پاره چوب‌بر

1. principial

یکدیگر برمی‌خیزد (و یا از یک عدسی که شعاع خورشید را فرا می‌گیرد) به درجهٔ خاصی که نقطهٔ اوج آن است، رسید آن‌گاه شعله ناگهان سر بر می‌زند. به همین طریق به مجرّد اینکه عملیّات ذهنی زمینهٔ کافی فراهم آرد، کشف ناگهان این زمینه را فرو می‌گیرد. بدین طریق عقل بشری از روی نوعی ارتباط که در بین فکر و واقعیّت موجود است، به ذات خود که عقل کلّ باشد، متشبه می‌گردد. برعکس این، عقلی‌مسلکی نقطهٔ اوج سیر شناسایی را در طراز خود این سیر می‌جوید. عقلی‌مسلکی درحالی‌که امکان حصول معرفتی را که قابل حصول ولی در وراء تعبیرهای ذهنی و خارج از داراییهای زبان بشری است، اوّلاً و بالذّات منکر است، خود می‌کوشد که حقیقت حِکْمی را درست مانند یک مسئله «حلّ» کند. این جست‌وجو مانند آن است که در پی لفظی بگردند که به طور تامّ و تمام با مدلول خود یکی باشد! از این نقض اصل نتیجه می‌شود یکی عجز از تهیهٔ قالبهای ذهنی که بدرستی بتواند بُردار تبصّر (و بنابراین بردار حقیقت) واقع شود (زیرا پرسشهایی که به قالب درست طرح نشده نه جاذب نور است و نه ناشی از نور) و دیگر عجز از ادراک آن ساحتهای متعلق به عقلِ عقل که پاره‌ای تعبیرها ممکن است منتهی بدان گردد، گرچه صرفاً از روی شأنیّت چنین باشد.

امّا یک تعبیر تعلیمی را کامل باید گفت، نه بدین جهت که کلّ حقیقت غیرمتناهی را در طراز منطق متعلّق به ذهن معرفی می‌کند، چه این کار نشدنی است، بلکه از آن روی که قالبی ذهنی فراهم می‌آورد که شعاعی از آن حقیقت را به کسی که اهل قبول آن است منتقل می‌گرداند. از این جا می‌توان بدست آورد که چرا تعالیم سنتی همواره «خام» به نظر می‌رسد، لااقل از نظر گروهی که نمی‌دانند دلیل وجود حکمت در طراز اثبات صورت آن نیست و هم نمی‌دانند که در بین فکر (که بسط آن تنها حائز اعتبار رمزی است) و حقیقت صرف که خود آنچه «هست» است و لهذا محیط بر فاعل تفکّر خواهد بود، هیچ مناسبت و اتّصالی نیست.

## ۲

فلسفه‌ای که خوش دارد تنها یک روش باشد و لاغیر و تنها به طرح وسائط ذهنی می‌پردازد و نه مبادی عینی، حاوی تعارض است، چه توجیه و تصحیح وسایط تنهاً از مبادی برمی‌تواند آمد. ایمان آوردن به وسائط ذهنیِ «تحقیق»، منطقاً موجّه‌تر از ایمان آوردن به عقیده‌ای از عقاید دینی نیست. هر دو متوقّف بر استبصار است. اسبابی که آن استبصار را به ظهور می‌رساند اکنون مورد بحث نیست. دلایل هر دینی که آن دین بالذات صحیح باشد، مطلقاً قانع می‌گرداند به شرط اینکه شخص در وضع مطلوب قرار گرفته باشد. در خارج از این مجموعهٔ معنوی همه چیز در محل سؤال خواهد بود، زیرا که از بیرون بر هر دلیلی می‌توان تاخت و هیچ صورتی مطلق نیست.

فلسفه‌های شناسایی گویی کار دین را انجام می‌دهند. با این همه، این فلسفه‌ها مسئلهٔ دلیل وجود خود را و هم این مسئله را که چه چیز مایهٔ تعهّد انسان نسبت به این فلسفه‌هاست حلّ نتوانند کرد. چرا باید یقین مطلق داشت؟ اگر کسی وسایل حصول بدان یقین را می‌داند (یا به باور خود می‌داند) چرا باید آن وسایل را به‌کار بست؟ تنها حکمت سنّتی است که به این پرسشها پاسخ می‌گوید.

بی‌شکّ مسائل فلسفی‌ای هست که متعلّق به عصر ماست، ولی هیچ تقاضای عقلی‌ای وجود ندارد که چنان مخصوص به عصر ما باشد که تقاضاهای عقلی آباء ما را نامفهوم گرداند. بنیاد جان آدمی را بهترین (و یا بدترین) اراده هم بدین سرعت از جا نتواند برد. یقیناً این دلایل موجود بر برخی ثابتهای خرد عرضه شده است، بی‌اینکه اصول موضوعهٔ کم‌وبیش مصنوعی اندیشه‌ای را که مدام در حال دگرگونی است، به حساب آورده باشند.

در بین عقلی‌مسلکی و وجودی‌مسلکی مناسبتی هست مثل و نه عین آنچه در

بین ناتورالیسم در هنر و «سورئالیسم» موجود است. بی‌وجود غلطهای ناتورالیسم این دوّمی قابل تصوّر نیست. هر چند که «سورئالیسم» راه خود را از ناتورالیسم جدا کرده است، مع‌هذا سورئالیسم به همان اندازهٔ ناتورالیسم از فنّ تمثیل[1] دور است. با این حال اصولاً محال نیست که یک کار سورئالیستی از روی اتّفاق از جهتی به هنر تمثیلی نزدیک گردد، چنان‌که گاهی یک فلسفهٔ تخیّلی و تجربی نیز از روی اتّفاق و بی‌هیچ شعور، ممکن است به حکمت سنّتی نزدیک شود. از نظر عملی باید گفت هم در فلسفه و هم در هنر این نوع تقاربها به یکسان بی‌مقدار است و هیچ فلسفه‌ای اولیا نمی‌پرورد.

هیچ دلیل مابعدالطّبیعی و یا جهان‌شناختی وجود ندارد در ردّ این که ممکن است در موارد استثنایی کشف صریح در نزد اشخاصی ظاهر شود که به هیچ وجه به حکمت متعلق به وحی پیوستگی ندارند، ولی استثنا مؤیّد قاعده است و نه اینکه خود قاعده‌ای تشکیل دهد. فی‌المثل استبصار به آن درستی که اساس «پدیدارشناسی»[2] آلمانی را ساخته است، به سبب فقدان مبادی عقلی عینی قهراً امری ناتمام و سؤال‌انگیز و غیر مؤثّر باقی خواهد ماند. یک اتّفاق جای یک اصل را و هم یک ماجرای فلسفی جای حکمت حقیقی را نتواند گرفت. درواقع احدی نتوانسته است که از این «پدیدارشناسی» از دید معرفت محصّل و جامع چیزی به چنگ آورد که بر نفس کارگر افتد و صورت آن را به معنی مبدل گرداند.

یک استبصار درست حتی اگر بنیادی هم باشد، باز در یک نحو تفکر بدین شلختگی که وضع فلسفهٔ امروزی است، حائز مقام مخصوصی نخواهد بود و در تاریخ یک دستگاه تفکّر که در سیر خود نمی‌داند معرفت حقیقی را تاریخی نیست، همواره محکوم است که تنها به منزلهٔ درخششی بی‌اثر باقی بماند.

هر خطا که در تعلیمات واقع شود، ملازم خطایی روان‌شناسانه است در

---

1. symbolism 2. phenomenology

حق کسانی که از آن خطابری‌اند. مثلاً بی‌خدایی همواره دوست دارد که به صورت پهلوانیگری اخلاقی جلوه کند. بی‌خدایی نمی‌تواند نسبت به جملهٔ کسانی که قائل به وجود خدای تعالی هستند، سوءظّن کاملاً بی‌اساس نورزد و هم نمی‌تواند خداپرستی‌ای تصوّر کند فارغ از هر نوع ضعف و از هر قسم رغبت احساساتی. سوءظنّ بی‌خدایی غلط است چه هر چیزی را به سبک احساساتی می‌توان پذیرفت، هم هستی خدای تعالی را و هم نیستی وی را.

این که انسان هرگز به گذشتن از آنچه «ذهنی» است و بشری، قادر نیست بوالهوسانه‌ترین و متناقض‌ترین فرضهاست. پس کیست که اصل «ذهنیّت بشری» را تعریف می‌کند؟ اگر خود ذهنیّت بشری باشد، پس دیگر هیچ شناسایی عینی و هیچ تعریفی ممکن نخواهد بود. اگر چیزی غیر از این ذهنیّت باشد، پس بوضوح غلط خواهد بود که بگویند انسان از آن ذهنیّت نمی‌تواند گذشت. پیداست که هر تعریف قطع نظر از عینیّت آن، یعنی قطع نظر از نبودن خطا در آن، اعتباری نخواهد داشت. از طرف دیگر، نمی‌توان عالم را در «امر ذهنی و بشری» منحصر ساخت و در عین‌حال نظرگاهی را در وراء این ذهنیت پذیرفت که از آن یک می‌توان این یک را تعریف کرد.

نقطهٔ آغاز وجودی‌مسلکی[1] نه وجود، بلکه مفهومی از آن است. موران هم هستند، ولی وجودی‌مسلک نیستند. می‌گویند که تنها وجود است که مطلقاً یقینی است. اما آیا این یقین بدرستی غیر از وجود نیست؟ یقین موجود است و وجود یقینی است... اگر وجود محتوای یقین باشد، آن‌گاه یقین مقدّم بر وجود خواهد بود یا به هر حال قضیّه را بدین طریق هم می‌توان دید و همین بس که اصل متعارف کذایی را منهدم گرداند.

وجودی‌مسلکی همیشه سبب را به مسبَّب و مبدأ را به مظهر و واقعیّت را به واقعیّت جزوی برمی‌گرداند. پیش این مسلک، وجود چیزی نیست مگر

1. existentialism

مجموع چیزهایی که هستند و یا مجموع چیزهایی که به نحو جسمانی هستند، چه از تصوّر همگی مراتب وجود بسیار دور است. از دید این مسلک نبوغ یک شخص به جز مجموع آثار وی چیز دیگری نیست. برپایهٔ یک منطق درست از این باید نتیجه گرفت که خرد معنوی نیست مگر مجموع افکاری که تحقیقاً اندیشیده‌اند ولاغیر. به این طریق که به امور بنگرند، دیگر محلّی برای امر ممکن باقی نخواهد ماند. این یعنی برگردانیدن نظام‌مند همگی واقعیّت و همگی ارزش و مخصوصاً ارزشهای اخلاقی به واقعیّت جزویِ تنها؛ عالم را دیگر انسجامی نخواهد بود؛ صرفاً یک گسستگی غیرمعقول خواهد بود.

حکمت آن طفلی که کشف کرده است نبات فقط عبارت است از همین گوجه‌فرنگی که او در دست دارد، چیزی از همین قبیل است.

اغلب انسان تنها یک حیوان است که (گویی از روی اتّفاق) دارای مغز انسانی است. گاو هم به سبک مخصوص به خود می‌فهمد که هست و به هر کجا که خواهد می‌رود و می‌چرد. این معنی را به زبان بشری گفتن کار آسانی است. ولی پیش از وجودی‌مسلکان احدی جرئت نکرده بود که ادراک وجود خویش و آزادی خویش را در انتخاب بین سیب و گلابی در ردیف حکمت قرار دهد.

اما آیا این همواره انسان است که «برمی‌گزیند»؟ و این «انسانی که برمی‌گزیند»، کیست؟ حدود این انسان و مرکز وجود او کدام است؟ اگر انسان به تعریف خود می‌پردازد، پس اعتبار عینی تعریف او چیست؟ و اگر اعتبار عینی و معیار متعالی در کار نیست، پس چرا اصلاً باید تفکر کرد؟ اگر بر حق بودن مساوی انسان بودن است، پس چرا باید به ابطال خطاهای بشری پرداخت؟

اما دربارهٔ «آزادی» انسان: آیا انسان آزاد است برگزیند که، دو در دو چهار باشد؟ کسی که «خود را برمی‌گزیند»، چرا این را برنگزیند که غیر از آن باشد که هست ـــ غیر از آنکه در حق او برگزیده‌اند که باشد؟

یکی از غرایب بسیار دردناک دوران ما «روش تاریخی» است با آن

«انتقاد دقیق» اسناد و تحقیر سنجیده که دربارهٔ همهٔ منابعی روا می‌دارد که یا مربوط است به معجزات و یا حتّی به تقارنهای استثنایی. وقتی کسی ماوراءالطبیعه را منکر است از کیاست به دور است که به مسائلی بپردازد که معنی آنها همه از ماوراءالطبیعه برمی‌خیزد و هم اینکه خود را به روان‌شناسی کسانی مشغول دارد که به ماوراءالطبیعه اذعان دارند. منتقدان که قائل به وجود ماوراء طبیعت نیستند، منطقی را که هم تصنّعی است و هم دقیق، بر اموری اطلاق می‌کنند که اوّلاً و بالذّات به آن راه نمی‌برند و آنچه که بدیهی است پیش ایشان «خام» جلوه می‌کند. به جای خرد آنچه می‌آورند یک تردستی سرد است که از انکار و خرق اجماع مایه می‌گیرد.

نظریّه‌سازانی هستند با گرایش دون بشری که از طریق برگردانیدن واقعیّت انسانی ما به یک بازی ساختگی این یا آن که مکانیکی است و بدین طریق با محصور ساختن انسان در فضایی که نه جای نَفَس در آن هست و نه افق دید، به تحریف آن واقعیّت دست می‌زنند. مثلاً هیچ نمی‌فهمند که اخلاق دینی یعنی چه و عناصر خطیر زندگی درونی که متعلّق به آن اخلاق است، کدام است و هم بدیهی است که به امر فوق بشری و کار از روی تقاضای استعداد و الهام اصلاً مجال دخالت نمی‌دهند. بنا به رأی این نظریّه‌سازان، اخلاق سنّتی نظیر دستگاههای خود آنان که مخصوصاً به طریق غیرانسانی ساخته‌اند، به طور مکانیکی و گویی بی وجود خدای تعالی می‌جنبد. به جای آن صلابت و مقاومت‌ناپذیری که به امر فوق بشری متعلّق است (و رحمت شأناً در آن نهفته است) قسر و قهر متعلّق به امر دون بشری نهاده می‌آید و بدین طریق همهٔ عالم را برمی‌گردانند به جبریّتی که بر عالم حشرات حکومت می‌کند.

ایمان داشتن به خدای تعالی کافی نیست. باید به وجود شیطان هم ایمان داشت. در این روزگار، وی روان‌شناسی دروغینی را به جای منطق و منطق دروغینی را به جای روان‌شناسی می‌نشاند.

وقتی که بر اثر فقدان موازین عقلی، کسی به بدگمانی اخلاقی آغاز کرد،

دیگر آن را پایانی نخواهد بود، چه هر چیزی را بر وفق مذاق اخلاقی می‌توان تعلیل کرد. اخلاق‌گرایی محض همواره آدمی را قادر می‌گرداند که سپید را سیاه و دو در دو را پنج گوید. این درد بی‌درمان است، چه یک نوع پیوستگی ظاهری به واقعیّت نسبت می‌دهد که شخص را در غلط خود استوار می‌گرداند: در حقیقت این قسم سوءظنّ هیچ اشکالی بر سر راه خود نمی‌بیند که به متفاوت‌ترین واقعیّت‌ها اغراض خیالی واحد نسبت دهد. وانگهی نفس طبیعت روان‌شناسی، اخلاق‌گرایی با تعلیلهای درست نمی‌سازد، چه این تعلیلها به نوبهٔ خود محکوم به همان قانون سوءظنّ است که هر چیزی را تنزّل می‌دهد و این درواقع ختم کار حقیقت است.

حدسهای روان‌شناسانه تا جایی که غلط باشند، همواره نقایص آورندهٔ آن حدسها را آشکار می‌نمایند. گروهی که در عین دم زدن از «عینی بودن»، تنها نوعی احساساتی‌گری را به جای نوع دیگر می‌نهند، در روزگار ما بسیار فراوانند. «عینی بودن» اصطلاحی آنان درواقع چیزی نیست مگر یک احساساتی‌گری سست و پرمدّعا که بسیار فریبنده‌تر از «ذهنی بودن» بحت و بسیط است.

عینی بودن حقیقی سردی را در مقابل گرمی نمی‌آورد، بلکه از هر دو برمی‌گذرد. همانند خلئی است در برابر یک ملأ دروغین و سکوتی در برابر یک اظهار کور و سنگین.

در مورد بسیاری از اذهان، «عینی بودن» عین عجز است از تمییز بین درستی و نادرستی و یا داد و بیداد. غضب یک شخص سلیم‌النّفس از روی صرافت طبع نسبت به نادرستی و بیداد را بی‌بهرگی از «عینی بودن» می‌خوانند. فراموش می‌کنند که غضب معیار صدق و بنابراین معیار بی‌طرفی هم می‌تواند بود.

«ذهنی بودن»[۱] از روی احساسات وقتی که به تحقیر ضدّ خود بپردازد، نه به صورت غضب بلکه بیشتر به صورت حقد و حرص ورزیدن نسبت به هر

نوع مجادله و عشق سنجیده به افترا بستن و بالاتر از همه تشبّث به فرضهای روان‌شناسانه وهن‌آور جلوه‌گر می‌آید. از طرف دیگر، انصاف بر حسب تعریف بی‌طرف است. تنها به امور یقینی ضروری می‌آویزد و تخمین را خوش نمی‌دارد. از حقیقت که شالودهٔ انصاف است متانت و احتیاط از روی شرح صدر برمی‌خیزد.

یکی از بزرگترین منابع خطا، یقینی شمردن امر محتمل وهم محال دانستن امر نامحتمل است.

سه چیز است که حقیقت تعلیمی را تشکیل می‌دهد: خرد اهل مشاهدت و تعبّد سنّتی و القاء رحمانی.

کمترین چیزی که می‌توان گفت، این است که در فلسفهٔ امروزی خصوصیّت رحمانی القائات هیچ ضامنی ندارد. در حقیقت احتمال القاء رحمانی اندک است و حتی واکنشی که نسبت به خطا نشان داده می‌شود در معرض این خطر است که خود به خطا دچار آید و بل محال است که خود به خطا دچار نیاید.

متفکّران قرن نوزدهم مانند کنت و شوپنهاور، همانند نقاشان و نمایش‌نویسان آن دوره، گویی امروز دورشان سپری شده و از رده خارج گردیده‌اند. اما آن گروهی که سخن‌گویان «حکمت جاودانی» بوده‌اند، هر چند که در دو هزار سال پیش از این و یا در اقصی حدود زمین می‌زیسته‌اند کلامشان از طراوتی آن چنان برخوردار است و آن چنان مناسب حال این روزگار است که این امر تنها از حقیقت که به وسیلهٔ خرد بیان کرده باشند، ساخته است.

حکمت حقیقی به گذشت زمان افسرده نخواهد شد، چنان‌که هنر حقیقی هم چنین است. نسبی‌انگاری مفهومی‌مسلک[1]، حقیقت را برمی‌اندازد تا به جای آن یک حقیقت مزوّر زیست‌شناختی که کور است و کبود، بنشاند.

---

1. conceptualist

## ۳

«چون نکو شد تبه بود بدتر»[1]؛ نهادهای سنّتی مانند نهاد پادشاهی به این اندازه که در قرون اخیر «بی‌کیفیّت» بوده‌اند، هرگز نبوده‌اند (نه در نفس ذات خود بلکه بدست مردمان و به عنوان امور بشری)، چه انسان هرگز به اندازهٔ این روزگار سست و بنابراین چنین محتاج بدین نهادها که خود آنها را برانداخته، نبوده است.

وقتی از تمدّنها سخن گفته می‌شود، مردم اغلب برخی وجوه جزوی تمدّن را به عنوان عیب یا هنر آن برجسته می‌گردانند. فراموش می‌کنند که تمدّن چینی عبارت از بی‌قواره ساختن پای زنان نیست و هم اینکه تمدّن را عبارت از بیمارستان و یا خیابان نیز نتوان دانست.

تمدّن یک عالم است، یعنی یک کلّ که از جرح و تعدیل‌ها تشکیل شده است. هیچ ارگانیسم از برخی شرور خالی نیست. شاهد صدق این سخن طبیعت است.

جمعیّت به‌خودی‌خود مبدأ تکاثف و تحجّر است. از این است که هیچ جمعیّتی از برخی تخلفات از حقوق مشروع خالی نیست. تخلّف جزو طبیعت بشری است، مخصوصاً وقتی که آن طبیعت در جمعیّت ظاهر گردد. اینجاست که برخی تخلّفات عادی و گویی بهنجار می‌گردد. هیچ جمعیّتی نیست (حتّی هیچ جمعیّت مقدّس) که محکوم به برخی تخلّفات نباشد. طرد جامعهٔ سنّتی به هوای از بین بردن تخلّفات یعنی طرد هیئت اجتماعی و به علاوه از شواهد بر می‌آید که این کار بدتر را به جای بهتر آوردن خواهد بود. حقوقی که مدافع فرد معتزل از جمع باشد، ستمگری در حقّ جامعه خواهد بود. تشریع مقدّس ثابتهای طبیعت بشری را دگرگون نخواهد ساخت. تنها تا به اندازه‌ای که برای نگهداشت زندگی معنوی لازم است، آنها را بی‌اثر تواند کرد.

---

1. corruptio optimi pessima

صفت جمعیّت مخصوصاً این است که یک واقعیت طبیعی بی‌تفاوت است و به همان دلیل، هر چند به طور مشروط، به عنوان یک خیر نسبی باید توصیف کرده شود. جمعیّت اسباب منفعل مشیّت الهی تواند بود (آواز خلق همان آواز خداست)[1] به شرط اینکه اوّلاً چنان مشیّتی در قالب یک تشریع مقدّس تعیّن پذیرفته باشد، در عین حال که ابداً خیر روحانی به معنی درست کلمه نتواند بود. به همان طریق که در شخص انسانی عقلِ عقل با نفس متابع هویٰ می‌جنگد، روح قدسی همیشه با جمعیت در حال جنگ است. توده در خطوط اصلی خود چه بسا اسباب روح قدسی واقع شود، اما به‌خودی‌خود و قطع نظر از تعیین از بالا، منبع هر نوع ناخوشی و طلایه‌دار هر قسم امردون بشری در انسان خواهد بود. در یک کلام، جمعیّت معادل طبیعت است که کمّی و نابینا، ولی به‌خودی‌خود معصوم است.

به یک اعتبار خاصّ که بیرونی است، باید گفت که شرّ بزرگ اجتماعی و سیاسی غرب مکانیزاسیون است، چه ماشین است که بی‌واسطه شرور بزرگی را پیش می‌آورد که در این روزگار عالم به آنها مبتلاست. به طور کلّی وصف خاصّ ماشین استفاده از آهن و از آتش و از قوای پوشیده است. سخن راندن از استفادهٔ عاقلانه از ماشین و استخدام آن در خدمت جان آدمی سراسر خیالات است. در عین طبع مکانیزاسیون است که یوغ بندگی در گردن بشر دراندازد و ریشهٔ وی را بکلّی براندازد و هیچ چیز بشری که وراء طراز جانوری و وراء طراز دسته جمعی باشد، از برای بشر باقی نگذارد. سلطنت ماشین در پی سلطنت آهن آمد و یا اینکه سلطنت ماشین ظهور و اظهار بس ناخجستهٔ سلطنت آهن بود. انسان که ماشین را آفرید، کارش به جایی انجامید که خود آفریدهٔ ماشین گردید.

شرّ بزرگ دیگری هست پیوسته به شرّ نخست و آن بهداشت است، نه آن

---

1. vox populi vox dei

نظافت که کم و بیش طبیعیِ بشر است، بلکه بهداشت علمی و تهاجمی و تقریباً نامحدود، مقصود ماست. بهداشت هزاران قربانی برای ماشین‌آلات مهیّا می‌سازد و نوع بشر را به خیل ملخ مبدل می‌گرداند.

انسان امروز که درصدد گریختن از همه رقم شرور است، بالاخره در همه رقم شرور واقع می‌گردد.

تمدّنها همه به تباهی گراییده‌اند، منتهیٰ به انحاء مختلف؛ تباهی شرق انفعالی است و تباهی غرب فعلی. تقصیر شرق در تباهی خویش آن است که دیگر نمی‌اندیشد و غرب در تباهی خویش بسیار می‌اندیشد، ولی به غلط می‌اندیشد.

شرق بر سر حقایق می‌خسبد. غرب در دل خطاها می‌جنبد.[۲]

برتری انسان غربی نسبت به دیگران تنها از روی قریحهٔ اختراع وی است. امّا این قریحه که مشروط است به بشری‌مسلکی و توابع آن، چیزی نیست مگر انحراف از قریحهٔ ابداع که مشترک در بین غرب و شرق است. غرب نه به ماشینها و دیگر مخترعات که تنها ناظر به اغراض زمینی است، بلکه به صومعه‌های خود، بزرگی خویش را ثابت کرده است.

یگانه معیار قطعی ارزش بشر همانا وجههٔ نظر وی است نسبت به مطلق و از این جهت که بنگریم کمترین چیزی که دربارهٔ انسان غربی می‌توان گفت این است که او را هیچ مزیّتی بر دیگران نیست.

قریحهٔ ابداع (و بخصوص قریحهٔ اختراع) با خرد محض و البته با حرّیّت نباید اشتباه کرده شود. اقوام سیاه بی‌شک دانته‌ها و معماران تاج‌محل در دامن خود نپرورده‌اند، ولی اولیاء که پرورده‌اند[۳] و همین است که در پیش حق تعالی قدر و اعتباری دارد.

وانگهی به این واقعیّت باید ملتفت بود: اقوامی که تمدّن آنان فوق‌العاده «مرکّب» و «دِماغی» است به این می‌گرایند که برخی انحاء خرد را که به آن عادت نکرده‌اند، کوچک شمارند. در وزنهای آفریقایی خرد بیشتری می‌توان یافت تا روان‌شناسانه‌ترین داستانهایی که امروز می‌نویسند.

آزادی‌ای که تمدّنهای سنّتی پاس می‌دارند، آزادی کیفی و واقع‌بینانه است. مفهوم امروزی آزادی که کمّی و خیالی است، بنا به تعریف مستلزم آزادی نسبت به شرور و بنابراین آزادی نسبت به از بین بردن هر قسم آزادی است.

آغاز شفقت بر خلق از این حقیقت است که همسایهٔ من غیر از من نیست، چه او را هم نفسیّتی هست مانند خود من و اینکه در پیش خدای تعالیٰ همسایهٔ من نه بیشتر و نه کمتر از من، «من» است و اینکه هر چه به دیگری بخشیده شود، به «خویشتن» بخشیده شده است و اینکه همسایهٔ من نیز بر صورت خدای تعالی آفریده شده است و اینکه در وی صلاحیّتاً حضور الهی هست و این صلاحیّت را در وی باید حرمت نهاد و اینکه مواسات که به همسایهٔ خود می‌کنیم وهمِ خودپرستی را می‌زداید و اگر این کار برای حق تعالی به جای آورده شود، صلاحیّتاً ما را از قید آن می‌رهاند.

بشر دوستی مبنی بر فلسفه که در نهایتِ تحلیل الحادی است، از این معنی غلط آغاز می‌کند که انسان و رفاه زمینی وی ارزش مطلق است و اینکه انسان بنا به تعریف نیک است و بنابراین احدی نیست که از بُن و بنیاد بد باشد و اینکه ارزشی نیست که با رفاه حال زمینی نسازد و اینکه هر چه با فرد بشری و عافیت وی مخالف افتاد، نیک شمرده نتواند شد.

شفقت حقیقی چه بسا با مطامع فردی انسان و نیز رفاه حال زمینی وی موافق نیفتد. اغلب شنیده‌ایم که گفته‌اند انتقاد «عقیم» است، چه حاوی پیشنهادهای «سازنده» نیست. این مثل آن است که بگویند اگر کسی نتواند راه درست را به دیگری بنماید، حق ندارد بدو بگوید که راهی که می‌رود منتهی به پرتگاه است و یا اینکه سخن گفتن از وجود لک بر وجه خورشید ممنوع باشد، به بهانهٔ اینکه خورشیدی نمی‌توان آفرید که بر وجه او لک نباشد.

هر حقیقتی بنا به تعریف سازنده است. آنچه سوزنده است، خطاست. سوختن یک سوخته خود نوعی ساختن است. هیچ چیز نتوان ساخت مگر آنکه چیز دیگر سوخته شود.

## یادداشتها

[۱] این امر را با ذهنیّت جسمانی که پدیدارهای حسّی را به نحوی درمی‌یابد، نباید خلط کرد. چنان‌که عبارت از ذهنیّت عقلانی هم که واجد نوعی ادراک است از واقعیت، نخواهد بود.

[۲] از کلمهٔ «غربی» در اینجا مسیحیت سنّتی را نمی‌خواهیم، بلکه صرفاً مقصود ما تجدّدگرایی است، حال چه آن را «مسیحی» بنامند و یا ننامند. بدین معنی اخیر، کلمهٔ «غربی» شامل آن گروه از شرقیان و غیراروپاییان نیز خواهد بود که به آفت روان‌پریشی ترقّی اصطلاحی مبتلا آمده‌اند.

[۳] البته آنان سلحشوران و دولتیان بزرگ نیز پرورده‌اند، ولی از آنجا که ادب مکتوبی از ایشان در دست نیست، اسماء آنان یا صرفاً در روایتهای محلّی باقی مانده و یا اینکه بالکلّ از بین رفته است.

## مقالهٔ هفتم

# تعبّد و تعقّل

در نگاه نخستین هیچ ربطی در بین تعقّل و تعبّد به نظر نمی‌رسد، زیرا لفظ تعبّد را غالباً به عنوان مترادف «همرنگی با جماعت» و یا حتّی «پیشداوری» و یا «کاهلی ذهنی» برمی‌شمارند، در حالی که برعکس، تعقّل در پیش اغلب معاصران ما عبارت است از «کاوش آزاد» و یا حتّی «تفکّر خلاّق» که از استبصار و یا امعان نظر معنوی بسی دور است. ولی از این جا که ماییم، تعبّد عبارت است از اصل انسجام صوری که مخصوص هر نظرگاه معنوی اصیل است؛ بنابراین تعبّد لازم لاینفک هر تعقل اصیل خواهد بود؛ به عبارت دیگر، اساس هر تعبّد حقیقت است و نه صرف تعهد به یک دستگاه که سرانجام هم غلط از کار درآید. تعبّد یعنی از طریق تعلیمی که بدرستی تعلیم «سنتی» بتوان نامید، از بی‌زوالی آن اصول که حاکم بر عالم و مقوّم خرد بنی‌آدم است، برخوردار آمدن.

آنچه که شاید تا اندازه‌ای در تعریف تعبّد مشکل پدید آورد این است که تعبّد به دو وجه ظاهر می‌گردد، یکی معنوی یا ذاتی و دیگر صوری یا عَرَضی: تعبّدصوری یا عَرَضی سازگار افتادن با حقیقت موجود در فلان صورت مأخوذ از وحی است، درحالی‌که تعبد معنوی یا ذاتی ناظر به حقیقت معنوی و کلّی است، چه این حقیقت با چنین یا چنان صورت خاصّ سازگار افتد و چه سازگار نیفتد؛ از بیرون که نگاه کنند چه بسا بین این دو وجه معارضتی به نظر برسد. مثلاً مسلک بودایی نسبت به مسلک هندویی مبتدع است بالعرض، زیرا که از صورت مسلک هندویی بر کنار و جداست؛ ولی از آنجا که بر وفق

حقیقت کلی و خود مشتق از آن حقیقت است، این مسلک بالذات تعبدی خواهد بود. برخلاف این، برهمه سماج همانند هر یک از فرق نوهندویی «مترقّی»، مبتدع است مضاعفاً، یکی نسبت به مسلک هندویی و دیگر نسبت به عین حقیقت، یعنی هم از نظر صورت و هم از نظر معنی؛ یک فقیر هندو چه بسا به قواعد صف اجتماعی خاصّ خود بی‌اعتنایی نماید بی‌آنکه بدین طریق مذهب تعبّدی برهمنی را ترک گفته باشد، چه این مذهب تعبدی همهٔ جهات ممکن معنوی را در نظر گرفته است؛ ولی اگر همین فقیر هندو از نسخ و فسخ هیأت اجتماعی هندوان سخن به میان آورد مبتدع خواهد بود، چه در این حال با وحی درافتاده است که همان صورت «مورد مشیّت حق‌تعالی» و یا خود یکی از صورتهای «مورد مشیّت حق تعالیٰ» باشد، چه هیچ یک از آنها انحصاری نیست. آری، استثناء، مؤیّد قاعده است یعنی بیکرانی ذات الهی به اعتبار اشتمال آن بر جمیع ممکنات مستلزم وقوع استثناهاست که بنابراین، استثناها در این مذهب تعبدی هم پدید می‌آیند، چنان‌که مثلاً کبیر یکی از این موارد است: ولی در این مورد ظاهر بدعت تنها به صورت و قالب مربوط است بی‌آنکه بالذّات هیچ قسم معنی و یا وجههٔ نظر غلط در او راه داشته باشد.[۱]

بی‌شکّ زبان به اعتراض خواهند گشود که در معنویّت هندو تعبّد کجا بوده است، چه در مذهب هندویی «رایها» و «نظامها» بیش از آنچه در دیگر حکمتهای سنتی دیده می‌شود، با یکدیگر معارضت می‌نمایند. بر حسب اینکه چه کسی سخن گفته باشد، بدرستی و یا به نادرستی ادّعا می‌کنند که «متفکّران بزرگ» هند فراتر از هر صورت و بنابراین فارغ از هر نوع «تجزّم تنگ‌نظرانه» ایستاده‌اند[۲]. درست است که از بیرون، تعبّد هندو را احیاناً دشوارتر از تعبّد یک سنّت توحیدی می‌توان دریافت؛ این از آن است که مذهب هندو مستقیم‌تر از سنن دیگر بر معنی مابعدالطّبیعی مبتنی است، چنان‌که در اینجا نسبت به صورت و قالب به آزادی بیشتر می‌توان عمل کرد؛ عقاید دینی و یا آنچه که نظیر عقاید دینی است، صورتهایی به خود می‌پذیرد

که نسبت به صورتهای ادیان غربی متنوّع‌تر است و این نه به آن معنی است که مذهب هندو تعبّد را خوش ندارد، بلکه تعبّد هندو از جهت صورت، که در این جا مورد نظر است، از دامنهٔ فراختری برخوردار است.[۳]

تنوّع وسیع صورتها در مسلک هندویی شاید مایهٔ تحیّر برخی افهام گردد، ولی این تنوّع به آن معنی نیست که مسلک هندویی خطا را به رسمیّت شناخته باشد، چنان‌که کار فلسفهٔ امروز است که خطا را به رسمیّت شناسد، همان فلسفه‌ای که برای «نبوغ» و «فرهنگ» به قدر حقیقت و یا بیش از قدر حقیقت اعتبار قائل است و حتّی خودِ معنی حقیقت را در این فلسفه برخی در محلّ تردید آورده‌اند؛ «سیّالی» مسلک هندویی از حیث صورت هرگز مانع از بازشناختن خطا نیست و در این جا هم مانند هر جای دیگر صواب را از خطا بازمی‌شناسند و معیار این کار یا موازین کتابی است یا حقیقت مابعدالطّبیعی که محالات را حتّی در جایی که بدعت به لستشهاد از نصوص مقدّس در عین تحریف معانی آن نصوصِ پرداخته باشد. بزودی برملا می‌نماید. تعالیم جنانه و بهکتی از آنجا که طرازها و طرزهای آنها دوتاست، در ظاهر معارض یکدیگرند، ولی هیچ یک از آن دو فی‌نفسه باطل نیست: اگر بگویند عالم وهمی یا سرابی است و یا اینکه واقعی است و یا اینکه هم این و هم آن است و یا اینکه نه این و نه آن است، بر حسب نظرگاهی که اختیار کرده باشند، همه راست خواهد بود و این نظرگاهها از عین واقع و نه دلخواه بشری برمی‌خیزد؛ باز هم بگوییم که بدعت بالذّات هم برخلاف یک نظرگاه خاصّ و یا تعبیر مخصوص است و هم برخلاف واقع یا نفس‌الامر، چه از نظرگاهی برنمی‌خیزد که بطبع صحیح و بنابراین مورد مشیّت حق تعالیٰ باشد، بلکه منشا آن حکم بوالهوسانهٔ ذهنی است که به مواد خود وانهاده آمده و ناچار شده است که آنچه را عقلِ عقل بر اثر درماندگی ( بالذّات یا بالعرض) بدو نتواند رسانید، خود «بیافریند». اگر کسی درصدد برآید که از قید «تنگ‌نظری جزمی» بیرون رود مهمّ این است که به طریق «عروجی» و نه «نزولی» چنین کند: از حدود

صورت جزمی با رسیدن به غور آن و با امعان نظر در مضمون کلّی آن می‌توان گذشت و نه اینکه به بهانهٔ یک «کمال مطلوب» پر طمطراق و صورت‌شکن که به نام «حقیقت محض» می‌خوانند، به طرد و نفی آن صورت بپردازند.[۴]

همچنین باید به جلوه‌گر آمدن پاره پارهٔ «تعلیم جامع» هم توجه کرد: اگر چنان‌که مسلمین گویند «اختلاف علما رحمت است»، یعنی تعلیم جامع که خود کم یا بیش به نحو جمع و اجمال در طیّ وحی منطوی است تنها به «پاره‌ها»یی که در عین اتّفاق در اساس، مختلف‌اند به نحو فرق و تفصیل به ظهور می‌رسد. «جامعیّت» مورد بحث فعلی صرفاً به تمکّن بشر نسبت به تفهّم و تحقّق مربوط است و نه به حقیقت بالذّات؛ بدیهی است که مثلاً نظرگاه شنکره از جهت کیفیّت «جامع» است و به نحو اعلیٰ نظرگاه رامانوجه را شامل است، چه از حدّ آن برمی‌گذرد؛ ولی تعبیر متعلّق به نظرگاه شنکره همهٔ طرازهای حقیقت را در نظر نتواند گرفت و از این جاست که نظرگاه رامانوجه هم ضروری می‌گردد. این سخن ما را وامی‌دارد که بگوییم یک مرجع عقلی در محدوده‌ای که سنّت برای آن تعیین کرده است و تنها در این محدوده، لغزش‌ناپذیر است؛ مسلّماً در خارج از این محدوده و در همهٔ طرازها هم لغزش‌ناپذیر تواند بود، امّا ضرورتاً چنین نیست، زیرا که اوّلاً هیچ کس از همگی اجزاء حقیقت اوّلاً و بالذّات آگاه نیست و ثانیاً استبصار بر حسب طبیعت وعاء بشری گاه در یک «ساحت» به آسانی بیشتر به‌کار می‌افتد تا در ساحت دیگر.

وقتی به یک تعلیم، «مورد مشیّت حق تعالی» می‌گوییم، مقصود ما این است که آن تعلیم به طریق خاصّ خود در ضمن وحی مضمون بوده است و در وقت خاصیّ از دور بر وفق طبع مخصوص خود به ناگزیر «متبلور» خواهد شد؛ بدین ترتیب بهکتی همواره به منزلهٔ یک امر ممکن معنوی موجود بوده، اما شکفتن آن مشروط به اوضاع و احوال خاصّ مرحلهٔ معیّنی از دور سنّت هندویی بوده است. هر دوری را جهاتی است کیفی: آنچه در یک وقت میسّر است، در وقت دیگر میسّر نیست، چنان‌که گشایش یک نظرگاه خاصّ در هر

وقت دلخواه دست نمی‌دهد؛ و از این جامعیار دیگری در سنجش تعبّد (و یا بدعت) بدست می‌آوریم، چه یقیناً در «عصر ما» یعنی در این چند قرن اخیر وقت «ادواری» ظهور نظرگاههای بزرگ سپری شده است؛ جای تجدید ترتیب (به معنی جمع و تألیف صحیح و بنابراین وافی به مقصود و کارساز) همیشه هست، ولی وقت ظهور نظرگاههایی که از حیث صورت، اصیل و «جدید» باشند دیگر به سر آمده است.

کمترین چیزی که می‌توان گفت، این است که هیچ «تعبیر» نوین نخواهد توانست از تعبیرهای دیرین برگذرد؛ نظرگاههای سنّتی را می‌توان شرح و تفسیر کرد و به تلخیص آنها از زاویهٔ نظر مخصوص و یا از روی الهام خاصّ پرداخت، ولی بر آویختن با آنها و درآوردن نظرگاه دیگری به جای آنها میسّر نیست. فی‌المثل رامانوجه را میسّر بود که مبنی بر نظرگاهی که بی‌شکّ محدود است و مع‌ذلک در طراز خاصّ خود صحیح و «مورد مشیّت حق تعالیٰ» بوده است به معارضهٔ شنکره برخیزد؛ اما امروزه دیگر کسی رامانوجه نتواند بود، یعنی اگر کسی در مقام نفی شنکره برآید ناچار باید قدم بر جای قدم رامانوجه بنهد و در حدود تعلیم وی که همان طراز بهکتی سنّتی باشد، شنکره را تخطئه کند؛ جای آن نیست که کسی از جنانه شنکره و بهکتی رامانوجه «برگذرد» به دعوی اینکه به دسته‌بندی آن دو دست زده و عنصر نوتر و بهتری بر آن دو افزوده است. نادرستی این نوع کوششها (گذشته از خطاهایی که بالذّات شامل‌اند) از روی آن روحیّهٔ تخفیف و تحریف که از خصایص عالم کنونی است، برملا می‌شود؛ درواقع باید از شمّ معنوی و از درک تناسبها به طور غیرعادی بی‌نصیب بود تا بتوان یکی از ضروب تفکّر معاصر و حتّی بهترین آنها را به جای یکی از «تبلورها»ی حکمت جاودانی که همگی بزرگ‌اند و مورد مشیّت حق تعالی، اختیار کرد.

❖

مسئلۀ محدودیّت نگرش رامانوجه (و یا به طور کلّی بهکتی) ما را وامی‌دارد که بگوییم که برای بازداشتن برخی اشتباههای بکلّی ناموجّه، در بین دو مرتبه از محدودیّت تعلیم که نسبت به یکدیگر سخت نامتساوی‌اند، باید فرق قائل شد: در مورد اوّل یک تعلیم، نظر به اوضاع و احوال خاصّ و یا نظر به طریقۀ سلوکی مخصوص، محدودیّتهایی روامی‌دارد؛ در مورد دوّم، تعلیم بالذّات غلط است؛ بین «حقیقت کمتر» و خطا تفاوت ره کم نیست. لزوم محدودیّت قسم اوّل کم و یا بیش به علّت وضع ذهنی خاصّ است و یا به عبارت دیگر، آن محدودیّت «متعلّق به ارادۀ حق تعالی» است (چه دربارۀ رامانوجه و چه دربارۀ ارسطو که دو مورد بس متفاوت باشد) در حالی که محدودیّت قسم دوّم از ضعف بشری و هم از شیطان است که از آن ضعف صرفه می‌برد و جز این هم نتواند بود. به عبارت دیگر، دو تعلیم چه بسا معارض یکدیگر باشند یا از آن سبب که اختلاف بر حقّ در بین نظرگاههای آن دو هست[۵] و یا اینکه یکی از آن دو غلط است و یا اینکه هر دو آنها غلط است، ولی به دو وجه مختلف؛ باید دقّت نظر به‌کار برد که صرف ناسازگاری صورتها را در طراز تعارضهای بنیادی ننهند.

جای تأکید زیاده از حدّ بر این نکته نیست که فلسفه به معنای بشری‌مسلکانه و عقلی‌مسلکانۀ متداول بیشتر همان منطق است؛ این تعریف که گنون آورده است، وضع تفکّر فلسفی را بدرستی تعیین می‌کند، چه فرق آن را با «استبصار» که درک حضوری حقیقت باشد، معلوم می‌گرداند. ولی در خود طراز عقلی هم باید فرق تازه‌ای در نظر گرفت: منطق را ممکن است که بر وفق تعقّل معنوی کار کند و یا برعکس وسیلۀ خطا واقع شود، چنان‌که فلسفه وسیلۀ حمل و نقل همه چیزی تواند بود؛ فی‌المثل فلسفه ممکن است مذهب ارسطویی باشد که علم وجودشناسی را حامل است همچنان‌که ممکن است تا به حدّ نازل وجودی‌مسلکی فرود آید که منطق در آن دیگر بجز یک فعالیّت بی‌بصیرت و دور از واقعیّت نیست که بدرستی آن را به عنوان «باطنی‌مشربی بلاهت»[۶] می‌توان توصیف کرد. وقتی بی‌خردی (آنچه از این کلمه

می‌خواهیم هرگز با خرد «دنیاوی» ناسازگار نیست) و هویٰ همراه شدند تا به سوءاستفاده از منطق بپردازند ناچار نوعی شیطنت ذهنی پدید می‌آید که خرد و حقیقت را از بُن متلاشی می‌گرداند.

اعتبار یک استدلال منطقی در گرو یک علم قبلی است که دلیل به قصد انتقال آن علم آورده می‌شود و اگر مبدأ حرکت را نه علم حضوری بلکه منطق بحت اختیار کرده باشند، البتّه غلط کرده‌اند؛ وقتی که شخص از علم شهودی (در برابر علم بحثی) نسبت به وجود برخوردار نیست و تنها به دِماغ خود می‌اندیشد، به جای آنکه به دل خود «ببیند»، منطق به‌کار او نخواهد آمد، چه او کار را از یک عمای اصلی آغاز کرده است. باز باید بین معتبر بودن یک استدلال و کارسازی دیالکتیکی آن فرقی قائل شد؛ این دوّمی به وضوح در گرو نوعی قابلیّت از حیث استبصار نسبت به دانستن حقیقتی است که مورد استدلال واقع می‌شود، یعنی در گرو قِسمی توانایی عقلی. به عبارت دیگر، یک استدلال برای کسانی کارگر و کارساز خواهد بود که آن استدلال خطاب به ایشان آورده شده باشد. منطق چیزی نیست مگر علم انتظام ذهنی و استنتاج عقلی؛ بدین‌سان منطق با آنچه که در اختیار اوست به قلمرو کلّیّات و مجرّدات نتواند رسید. درک یک نطق فوق منطقی (و نه غیر منطقی) که مبنی بر تمثیل و تنظیر و لهذا توصیفی است و نه استدلالی، شاید برخی را دشوارتر افتد، ولی این نطق با حقایق مجرّد مناسبت بیشتر خواهد داشت. فلسفهٔ «طراز نوین» را می‌توان بدرستی نوعی منطق فاقد سر نامید: این فلسفه هر آنچه را که در نزد عقلِ عقل بدیهی است «پیش‌داوری» می‌خواند؛ در پی رهایی از بردگیهای ذهنی است و به مادون منطق‌فرود می‌افتد؛ به نور عقلِ عقل در فراسوی خویش راه نمی‌برد و به ظلمات «ناخودآگاه» در فروسوی خویش روی می‌آورد[۷]؛ مذهب شکّ فلسفی خود را فاقد «پیش‌داوریها» و وجههٔ نظر صحیح و سالم می‌پندارد و حال آنکه امری است کاملاً تصنّعی: تابعی است از جهل و نه از علم، لذا از خرد و نیز از واقعیّت به دور افتاده است.

اینکه نحوهٔ تفکّر فلسفی مبتنی بر منطق است و نه بر شهود مستقیم، مستلزم آن خواهد بود که شهود دستخوش مقتضیات منطق واقع شود: در مجادلات مدرسی دورهٔ قرون وسطی آنچه در میان بوده اجتناب از برخی حقایق بوده است که نظر به طراز عمومی اذهان، منتهی به توالی خطرناک می‌توانست شد. باید به یادداشت که مذهب مدرسی بیشتر مدافعه‌ای بوده است در برابر خطا: غرض از وجود آن یک غرض کلامی بوده و همانند تعالیمی که «از لحاظ مابعدالطّبیعی به‌کار می‌آیند» (همان عرفان یا جنانه)، مبنای مراقبه و مشاهده نبوده است. قبل از مذهب مدرسی؛ فلسفهٔ یونانی نیز در پی اجابت نوعی تقاضای منطقی کشف اسباب بوده است و نه در پی تهیّهٔ وسیله‌ای که خرد را به مقام تحقّق برساند؛ وانگهی صفت بی‌طرفی حقیقت در طراز منطق نظری بزودی به «هنر برای هنر» مبدّل خواهد شد که از اینجاست که هدف تیر انتقاد قدّیس برنارد قرار گرفته است. بی‌شک گروهی اعتراض خواهند کرد که سنّت مابعدالطّبیعی چه در مشرق و چه در مغرب، همانند هر فلسفه، استدلال عقلی به‌کار می‌برد؛ اما استدلالی که به‌کار می‌برند تا آنچه را می‌دانند برای دیگران شرح دهند کجا و استدلالی که برای خود به‌کار می‌برند زیرا که چیزی نمی‌دانند کجا؟ این فرق اساسی است،چون فرق بسیار است بین «اهل شهود»ی که شهسوار عقلِ عقل است و متفکّر محضی که «تک و تنها در تاریکی افتان و خیزان می‌رود» (دکارت) و انکار وجود معرفتی که به همین شیوه سیر نمی‌کند مایهٔ افتخار وی است.

❖

عقلِ عقل قوّه‌ای است پذیرنده و نه سازنده: عقلِ عقل «نمی‌آفریند»، بلکه می‌پذیرد و می‌رساند؛ آیینه‌ای است که به نحو مطابق و بنابراین به طور کارساز واقعیّت را منعکس می‌نماید. عقلِ عقل در نزد اکثر مردمان «عصر آهن» پژمرده است تا به حدّی که چیزی بیش از قوّهٔ محض نیست، هر چند

که بی‌شکّ بین آن و عقل حائل رخنه‌ناپذیری وجود ندارد، چه یک سیر استدلالی صحیح به طور غیرمستقیم چیزی از عقلِ عقل را منتقل می‌کند؛ با این حال عملیّات عقل و یا ذهن از طرفی و عقلِ عقل از طرف دیگر از زاویهٔ نظر بحث فعلی اساساً هر یک غیر از دیگری است، گرچه این امر که هر شخص انسانی، خواه عاقل باشد و خواه جاهل، یک موجود متفکّر است، موهم عکس آن حقیقت باشد. نسبت بین این دو هم تناظر است و هم تضاد: ذهن از آنجا که نوعی خرد است، متناظر با عقلِ عقل خواهد بود، ولی از روی این خصوصیّت خود که مقیّد و حصولی و استدلالی است، متضاد با عقلِ عقل است؛ امّا محدودیّتهای ظاهری عقلِ عقل همه عَرَضی است درحالی‌که محدودیّتهای قوّهٔ ذهن، ذاتی آن‌قوّه است. حتّی اگر عقلِ عقل «همگی حقیقت» (و یا واقعیّت) را اظهار نتواند کرد، چه این کار درواقع محال است، درعین حال می‌تواند علائمی بنهد وافی و کافی، چنان‌که می‌توان فضا را به صورت دایره و صلیب و مربع و حلزونی و نیز نقطه و... نمایش داد. «حقیقت» و «واقعیّت» را نباید با یکدیگر اشتباه کرد: واقعیّت مربوط است به «بودن» که در مرآت عقلِ عقل نقش می‌بندد و دلالت آن بر وفاق بین «دانستن» و «بودن» است؛ واقعیّت را غالباً با لفظ «حقیقت» می‌خوانند، ولی این کار نوعی تألیف در کلام و نطق است که به تعریف حقیقت از حیث شأنیّت آن نسبت به «بودن» و «واقعیّت» متوجّه است. بدین ترتیب اگر حقیقت، واقعیّت هستی‌شناختی و هویّت را که در تعبیر نمی‌گنجد و هم تحقّق «شخصانی» حقیقت الهی را همه شامل شود، پیداست که دیگر در طراز فکر سخن گفتن از «کلّ حقیقت» میسّر نخواهد بود، ولی اگر مقصود از حقیقت، فکر باشد از آن حیث که جلوهٔ مطابقِ «بودن» است در طراز عقلی، آن‌گاه در این طراز از «کلّ حقیقت» سخن می‌توان گفت، ولی به شرط آنکه اولاً در این «کلیّت» هیچ امر کمّی در نظر نگیرند و ثانیاً معلوم شده باشد این کلیّت را یک معنی نسبی است، چه مرتبهٔ افکار که حقیقت به این معنی به آن تعلق دارد خود نسبی است. حقیقتی هست کل که

کلیّت او از آنجاست که در اصل بر همگی حقایق ممکن مشتمل است: درواقع این به جز تعلیم مابعدالطّبیعی نخواهد بود حال آن تعلیم چه به نحو بسیط بیان شده باشد و چه به نحو مرکب، چه به طرز مثالی و چه به طرز مقالی؛ اما حقیقتی هم هست که در طراز تحقق معنوی، کل است که در این حال «حقیقت» مترادف واقعیت خواهد بود. از آنجا که در طراز واقعیتهای: جزوی مطلق و یا به عبارت دقیقتر «مطلقاً مطلق» هرگز وجود ندارد، «کلیّت» درعین حال که عملاً کامل و کافی است، نظراً همواره نسبی خواهد بود؛ آن را بی‌نهایت تفصیل می‌توان داد، چنان‌که بی‌نهایت مُجمل می‌توان گفت؛ به قالب یک تعلیم مبسوط می‌توان درآورد چنان‌که در قالب یک عبارت بسیط نیز بیان می‌توان کرد و این مانند آن است که کلّ فضا را هم به یک منظومه طرحهای درهم پیچیده می‌توان نشان داد که گشودن خطوط آن بر چشم گران می‌آید و هم به یک شکل هندسی ابتدایی.

خرد محض را به آیینه قیاس کردیم، امّا تذکّر این مطلب ضروری است که نسبت بین ذهن و عین، یعنی منعکس‌فیه که ذهن باشد و منعکس که عین باشد، همواره برعکس است. عکس درختی که بر آب می‌افتد برعکس و بنابراین نسبت به درخت واقعی دروغ خواهد بود، ولی آن عکس باز همان درخت (و حتی «همین» درخت) است و نه چیز دیگری جز او: بنابراین عکس درخت هر چند که خیالی باشد، باز کاملاً «راست» خواهد بود. و هم چنین اگر نتیجه بگیرند که تعقّل به سبب قالب ذهنی خود توهّمی بیش نیست، به راه غلط رفته‌اند. قوتهای وهمِ آفاقی نامحدود که نیست چه مطلق است که در مقیّد منعکس آمده است وگرنه مقیّد وجود نمی‌داشت؛ همه چیز در نزد خدای تعالی است (همه آنجاست) و مطلق در همه جا تابان است و «بی‌نهایت قریب»؛ حجب همه وهمی است و همه بی‌اندازه بزرگ و درعین حال بی‌اندازه کوچک. عالم بنا به تعریف متشابه و دوپهلو است و این عبارت دیگر از این معنی است که عالم خدای تعالی نیست؛ هر تصویری هم راست است و

هم دروغ و برای تصدیق این سخن کافی است که دو نسبت یا جهت مختلف را از یکدیگر بازشناخت. مسیح «حقّ حقیقی و انسان حقیقی است» و عین این عبارت دربارهٔ تنافر و تناظر حاکم بر عالم صادق است. تنافر از آنجا که مخلوق غیر از خالق است و تناظر از آنجا که چون واقعیت یکی است، «خارج از حق تعالیٰ» هیچ نتواند بود.

به اعتباری تعلیم همان حقیقت است، چه همواره «نسبتاً مطلق» را باید در نظر گرفت؛ تعلیم را اعتباری فوق اعتبار امر نسبی است، چه مضمون تعلیم از حیث معنا و حقیقت از نسبیتها در می‌گذرد. در این که خرد محض (یا عقلِ عقل) جداً ورای فکر است وهم در اینکه هیچ پیوستگی (علی‌رغم هم ـ آنی در حقیقت و ذات) در بین یک مفهوم بماهوهو و واقعیت بماهی‌هی موجود نیست اشکالی وجود ندارد؛ نالیدن از کمی و کاستی‌های فکر یعنی توقع این که چرا فکر چیزی نیست غیر از آنکه هست؛ این است خطای کلاسیک فیلسوفان که می‌کوشند همه چیز را درمی‌اندیشم (cogito) محصور کنند. از نظرگاه علم انضمامی و نه «انتزاعی» نسبت به مفارقات، مشکل تفکر در عین حقیقت عقلِ عقل حل کرده می‌شود.

اعیانی هست که از حدود قابلیّت عقل تحلیلی بیرون است؛ اما هیچ چیز از حدود قابلیّت خرد، از آن روی که خرد است، بیرون نیست. اگر در انسان مستقیماً چیزی از مطلقی وجود نمی‌داشت (او «به صورت حق تعالی خلق شده است») تنها جانوری در بین جانوران می‌بود؛ امّا انسان جانوران را می‌شناسد و جانوران او را نمی‌شناسند. تنها انسان است که از عالم بیرون می‌تواند شد و این قابلیّت مؤیّد (و یا مسبوق به) این است که وی به نحوی تجسّد مطلق است.[۸]

*

استبصار از جمله مستلزم ادراک وجود است، چه وجود فی نفسه و چه وجود

نسبت به اشیاء. از این جا نتیجه خواهد شد از یک طرف این که ادراک وجود حاجت به تعریفی که تقاضای مصنوعی کشف اسباب را برآوَرَد، نخواهد داشت و از طرف دیگر این که تعریف وجود ابداً مشکل نیست، چه حسّ وجود مخمّر در طینت عقلِ عقل است. سخن گفتن از «عقلِ عقل» عین سخن گفتن از «حسّ وجود» خواهد بود.

دربارهٔ مسئلهٔ استبصار پاسخ گفتن به اشکالی که پاسکال طرح کرده است در این جا مفید خواهد بود. «نمی‌توان بدون درافتادن به محظور عقلی به تعریف وجود پرداخت، زیرا بدون به‌کار بردن کلمهٔ رابط است، چه صریح و چه مضمر، نمی‌توان هیچ کلمه‌ای را تعریف کرد. بنابراین، برای تعریف وجود لازم است فعل رابط است را به‌کار برد و لذا ناچار باید در قالب تعریف، خود کلمهٔ تعریف شده را ذکر کرد». درواقع در اکثر زبانهای اروپایی محال است که بدون ذکر کلمهٔ «است» بتوان تعریفی آورد. اگر در زبانهای دیگر، به عنوان مثال زبان عربی، بدون استمداد از این کلمه و یا سایر افعال رابط می‌توان مبادرت به تعریف کرد، درست به همان سبب است که ذکر شد، یعنی این که همه چیز مستغرق در وجود است و بنابراین وجود اوّلاً و بالذّات بدیهی خواهد بود. اگر وجود را به چیزی خارج از خود او تعریف نمی‌توان کرد، چنان‌که علم نیز همین طور است، از آن است که در اینجا «خارج»ی وجود ندارد. تفرقه‌ای که لازمهٔ هر تعریف است در خود شیء مورد تعریف واقع است و درواقع ما گرچه «در وجود» هستیم، خود وجود نیستیم. رابط «است» حاکی از یک «تعیّن» و یا یک «صفت» است و این نمودار معنای کلمه خواهد بود: ما وجود فی‌نفسه را بنا به تعریف رنه گنون به عنوان تعیّن کلّی، یعنی مبدأ اعلی «به آن اعتبار که خود را متعیّن ساخته است»، تعریف می‌کنیم. اگر از سه گانهٔ «ماوراء وجود»[۹]، «وجود» و «ظهور» آغاز کنیم، می‌بینیم که وجود نسبت به عالم در حکم «مبدأ» خواهد بود، ولی نسبت به «ماوراء وجود» «تعیّن» محسوب خواهد شد. اکنون از آن جا که وجود نسبت به «ماوراء وجود» در

حکم تعیّن آن و نسبت به عالم، مبدأ هر صفت است، هر تعیّن و هر صفت از طریق فعل «بودن» و لذا به وسیلهٔ فعل رابط «است» قابل تعبیر خواهد بود، چنان‌که مشکل پاسکال را می‌توان بدین نحو حلّ کرد: «وجود» شأنی از شئون عدم تناهی درونی خویش و بنابراین یک قابلیت و یک صفت را فرا می‌نماید. هنگامی که می‌گوییم «درخت سبز است»، از روی تشبیه، مانند آن است که گفته باشیم: «وجود شامل چنین و چنان شأن است» و یا اینکه به ژرفترین معنیٰ گفته باشیم «ماوراء وجود خود را به منزلهٔ وجود متعیّن می‌گرداند». شیء مورد تعریف (یا تعیین) تشبیهاً در حکم «وجود» خواهد بود و تعریف (یا تعیین) به مثابهٔ «صفت الهی» است. به جای سخن گفتن از «وجود» و از «صفت وجود» به نخستین تمایز یعنی تمایز بین «ماوراء وجود» و «وجود» اشاره می‌توانستیم کرد. هنگامی که فعل «بودن» حاکی از وجود باشد، مکملی نخواهد داشت. از طرف دیگر، هنگامی که آن مکمّلی باشد، از وجود بماهو وجود حکایت نخواهد کرد، بلکه حاکی از یک صفت خواهد بود. اگر بگویند که یک شیء خاص «هست» به آن معنی خواهد بود که آن شیء ناموجود نیست. اگر بگویند که درخت «سبز است» یعنی اینکه آن درخت حائز این وصف خاصّ و نه وصف دیگر است. بنابراین فعل «بودن» همواره یا نمودار یک «وجود» و یا یک «وصف وجود» است، چنان‌که خدای تعالی از یک طرف «هست» و از طرف دیگر «چنین و چنان» است، یعنی نور و عشق و قدرت و مانند آن. قدّیس توماس از این معنی چه خوش تعبیر کرده آنجا که گفته است: اگر وجود و مبادی نخستین صادر از وجود مستنکف از اقامهٔ دلیل‌اند به آن سبب است که مستغنی از هر دلیل‌اند. کوشش در اثبات وجود آنان هم بیهوده است و هم ممتنع «نه به علّت فقدان روشنی بلکه از فرط روشنی».[۱۰]

آنجا که استبصار در کار باشد، مسئله‌ای به نام وجود وجود نخواهد داشت و سخنانی که آنها را «ملخّص» و «جزمی» می‌پندارند، کافی خواهد بود. ولی

آنجا که عقلِ عقل از کار افتاده باشد، هر چه بکوشند که «وجود» را تعریف کنند کار بیهوده‌ای کرده‌اند، چه بدیهی است که نمی‌توان به تعریف آنچه دانسته نیست، پرداخت. امروز اگر پیش گروهی از مردم معنی «وجود» «مبهم‌ترین» معنی‌هاست، این امر البتّه مایهٔ تعجّب نخواهد بود، ولی آنچه باعث ناراحتی است این است که نابینایی را به‌جای روشنایی و یا به جای «راهنمایی به سوی نور»، بنهند که این هر دو یکی است. هنگامی که استبصار از عین ذات شخص غایب است، نمی‌توان آن را خلق کرد، امّا اگر غیبت آن صرفاً عارضی باشد، می‌توان آن را به فعلیّت درآورد والاّ سخن گفتن از آن عبث خواهد بود. معرفت چنان‌که قدیس اگوستین به اتّفاق افلاطون و بسیاری دیگر بدان قائل بوده‌اند، امری نیست که از خارج ذات آدمی بدو افزوده شود. آموختن صرفاً علّت اِعدادی دریافتن یک حقیقت نهفته در طویّت آدمی است. آموختن همان به یاد دادن و فهمیدن همان به یادآوردن است. در عقلِ عقل مُدرِک عین مُدرَک است که همان «وجود» باشد و مُدرَک عین مُدرِک است که همان «شاهد» باشد. یقین مطلق از اینجا برمی‌جوشد.

❈

حقیقت مابعدالطّبیعی را بنا به تعریف صرفاً حائز خصوصیّت پیچیدگی و یا حتّی «دشواری» نتوان دانست. همه چیز منوط است به «قدرت بصری» ما و زاویه‌ای که از آن به حقایق برین نظر افکنیم. چیزهایی که به ظاهر بس دشوار و پیچیده می‌نماید، از یک زاویهٔ نظر خاصّ ساده و سهل خواهند بود، زیرا ذات بسیط است، هر چند برای درک این امر خرد آدمی از منابع ذهن استدلالی می‌باید برگذرد و بر آن قادر باشد که واقعیّت را «عمیقاً» دریابد. اگر حقیقت در دسترس ماست، آن را جنبه‌ای از سهولت خواهد بود. اگر حقیقت بیرون از دسترس ماست، سخن گفتن از آن عبث است. در آن صورت حقیقت جزو تصوّرات انسانی نخواهد بود. از روی زیرکی تنها به امور پیچیده باور

داشتن غفلت است از دیدن این که مطلق چیزها را ساده می‌گرداند: در واقع هر گاه مطلق «متجسّد» شود جنبه‌ای از سادگی از خود نشان خواهد داد که این جنبه را باید بر حذر بود که به مرتبهٔ نسبیّتهای بشری (از نوع روان‌شناختی یا تاریخی) متنزّل نساخت، چنان‌که گویی خرد ناچار است امر ساده را پیچیده و نیز امر والا را متنزّل گرداند. چیزی به نام «مطلقاً نسبی» وجود نتواند داشت، ولی چیزی هست به نام «نسبتاً مطلق» که به واسطهٔ آن تعیّنات حقیقی در طراز نسبی استحکام خود را لااقل از جهت مضمون کیفی خویش، که در نظر ما همان نیز حائز اهمیّت است، حفظ خواهند کرد. نسبی‌انگاری که بر خرد بماهو خرد (و یا بر حقیقت) اطلاق کنند، اساساً غلط است و در واقع این غلط بودن حاصل آن تناقض درونی است که لازمهٔ هر نوع نسبی‌انگاری «عقلی» خواهد بود، زیرا وقتی که تلویحاً و یا تصریحاً امکان حکم عینی و یا در یک کلام حکم بماهو حکم را انکار کرده باشند، بر چه اساس می‌توان حکمی را استوار کرد؟ اگر خرد واجد قوّتی است که بدان از طراز بشری و از دور باطل اندیشه برمی‌تواند گذشت و روال کار خویش را از یک موضع «بی‌طرف» تعریف می‌تواند کرد، پس خرد همواره واجد چنین قوّتی بوده است؛ و اگر واجد چنان قوّتی نیست آن‌گاه دیگر فلاسفه را، چنان‌که دیگران را، میسّر نخواهد شد که بدون درافتادن به تناقض، دربارهٔ این موضوع به روشنگری بپردازند و کلیهٔ باریک‌بینی‌های ایشان باطل از کار درخواهد آمد.

اگر اعتراض کنند که نظرپردازی فلسفی (که امر «ذهنی» است و نه «متعلّق به عقلِ عقل») علی‌رغم خصلت تحکّمی یا ضروری حقیقت پیش می‌تواند رفت، اصل سادگی که اکنون ذکر کردیم و خود جلوه‌ای است از مطلق این اعتراض را باطل خواهد کرد. هر تعبیری ضرورتاً نسبی است و مع‌ذلک زبان قادر است «صفت مطلق بودن» را که می‌باید ابلاغ کند، ابلاغ کند؛ هر تعبیر به مانند بذری شامل همه چیز است؛ به مانند شاه‌کلیدی هر مغلقی را می‌گشاید؛ همه چیز منوط است به ظرفیّت آن فهم که موضوع خطاب است.

تعلیم، همگی حقیقت را اوّلاً از طریق صورت خویش و ثانیاً نظر به ظرفیّت قبول و تحقّق خردی که واجد صلاحیّت کافی است، در اختیار می‌نهد. تعلیم، محتوای خویش را، البتّه به طریق اشارت، آشکار می‌گرداند، چه آن صورتی از صورتهاست، ولی به نحوی که درعین‌حال جامع نیز هست، چه این صورت یک رمز و بنابراین چیزی است از همان که ابلاغ خواهد کرد. ناپیوستگی «عَرَضی» و نه «ذاتی» در بین محتوی و تعبیر ابداً اثری در این حقیقت نتواند نهاد. اگر به ملاحظهٔ آن پرداختیم، از آن است که به اعتباری آن ناپیوستگی وجود دارد، ولی از زاویهٔ نظر عملی می‌توان آن را نادیده انگاشت. تمییز بین عَرَضی و ذاتی یکی از کارهای اساسی خرد به شمار می‌رود. خرد عبارت است از یک «آگاهی» مستقیم، یک معنای فارغ از صورت که اگر ذهن استدلالی بکوشد که در برابر آن قانون وضع کند، کاملاً بیهوده خواهد بود. اگر علم یقینی ممکن نباشد، تفکّر امری عبث خواهد بود؛ اگر علم یقینی ممکن باشد بنابراین بر کلّ یقینی که هست، دست می‌توانیم یافت.

اگر پیچیدگی بیرون از اندازهٔ واقعیّت (یا عدم واقعیّت) در بعضی نقاط ساده و قابل لمس نمی‌گشت آن‌گاه ما را به حقیقت دسترسی نمی‌بود. علم نسبی و بواسطه نسبت به مطلق «حقیقتاً» (یعنی از آنجا که علم است و نه از آنجا که نسبی است) مطلق است و بی‌واسطه. همه چیز منوط است به ادراک لبّ و حقیقت آن نشانهٔ ذهنی. این یکی از خصایص مذهب تائویی و مذهب بودایی ذن است: آنچه که بی‌نهایت دور است، بی‌نهایت نزدیک نیز خواهد بود. بسا کسا که همهٔ عمر سر در پی تفحّص و مشاهده نهاده باشد و درعین‌حال هیچ نداند و هیچ «نبیند». دیگری چه بسا بی هیچ رنج به یقینهای عقلی فائز گردد و از اینجا معلوم می‌گردد که جهل وی صرفاً عَرَضی بوده است و نه ذاتی. دربارهٔ قربت و ولایت هم کار به همین قرار است: نسبتی در بین کوششها و حاصل کوششها موجود نیست؛ رسیدن به اشراق یعنی در بطن آگاهی غیرمتناهی که یقین و کلیّت و واقعیّت است بیدار شدن. درجه‌ای از درجات

اشراق همیشه تا اندازه‌ای برابر است با آگاهی کلّ، زیرا دیوارهای سخت و استواری در این جا در کار نیست. استبصار در امتداد محوری است که متوجّه مطلق است. بین یک مفهوم تعلیمی و آگاهی غیرمتناهی پیوستگی وجود ندارد، درعین‌حال که بین این دو تناظری هست که از یگانگی حقیقت این دو حکایت می‌کند؛ این است آنچه که موشکافان «تفکر بشری» از درک آن عاجزند و به همین سبب نیز می‌کوشند که همه چیز را در طراز الفاظ حاصل کنند. رمز نیز مانند عقلِ عقل هم نسبی است و هم مطلق؛ جهت اطلاقی را باید فهم کرد و محقّق ساخت و بدین طریق جهت عَرَضی را باید سوزانید. از طریق روالهای تفکر استدلالی به انتقاد پرداختن کاری است بی‌پایان، زیرا ممکنات را حد یقفی نیست و کاری است غلط زیرا ممکنات را بدون بازگردانیدن به مطلق نمی‌توان به تمام ذات تمییز داد و تعریف کرد. باز گردانیدن نسبی به مطلق در «آگاهی» محض حاصل تواند شد. استبصار برخورداری است از این حالت. اگر در عالم صغیر پیش نمونه‌ای از آگاهی غیرمتناهی وجود نمی‌داشت اصلاً حصول علم ممکن نمی‌بود، چنان‌که تحقّق معنوی یا عرفان که همان معرفت محصَّل و «وجودی» باشد، نیز میسّر نمی‌گشت.[۱۱]

ناپیوستگی بین مفهوم و واقع از طریق عینیّتی که بین آن دو در کار است جبران و گویی فسخ می‌گردد. در این نسبت دوّمی که از نظر مابعدالطّبیعی بس خطیر است، معنی همان حقیقت «است». اگر نوعی پیوستگی در اینجا هست، ضروری است که بدانند این پیوستگی صرفاً حقیقتی و نه «مادّی» و یا «جسمانی» است و لذا هیچ گونه وابستگی به تجربهٔ جزوی از هر نوع ممکن نخواهد داشت. این ملاحظه به آن معنی نیست که در طراز عقلِ عقل هیچ نوع تجربه واقع نتواند شد، بل به آن معنی است که در طراز ذهنی که طراز جزوی باشد، آن تجربه کامل نخواهد بود.

❖

هر چند کوشش در تأسیس «دستگاه»ی که همهٔ جنبه‌های ممکن حقیقت یا واقعیت را فراگیرد، کوششی است بیهوده، معذلک رواست که در بسط یک نظرگاه سنّتی تا آنجا بکوشند که بتوان همهٔ لوازم متعلّق به تجربهٔ بشری را از آن به دست آورد و البته کار بسط این نظرگاه را حدّ یقفی نخواهد بود. اگر وجود هیچ گونه دستگاه جامع واقعیّت یا حتّی به عنوان مثال دستگاه جامع حقیقت معقول عالم، ممکن نیست، از آن است که بین واقعیّت و عکس آن در حوزهٔ منطق مطابقت تامّ و تمام ممکن نیست وگرنه آن دو را از یکدیگر باز نمی‌توانستیم شناخت؛ ولی با حصول معرفت نسبت به بنیاد مابعدالطّبیعی که از آن یک «دستگاه» خاصّ برمی‌آید، چنان دستگاهی همهٔ کلیدهای لازم برای وصول به آن واقعیّت را فراهم می‌تواند ساخت.

تا جایی که صفت دستگاه‌پردازی یک صفت کمالی است، خدای تعالی را دستگاه‌پرداز می‌توان نامید (او را هندسه‌دان گفته‌اند) و دربارهٔ حقیقت هم این سخن صادق است؛ ولی تا جایی که یک دستگاه به معنی محدودیّت است، حقیقت از هر دستگاه‌پردازی گریزان خواهد بود. در واقع این به آن معنی است که هر تعلیم سنّتی از جهتی دستگاهمند و از جهت دیگر غیرمتعیّن و بیرون از دستگاه است. این جهت دوّم در کثرت نظرگاههای تعبّدی و لذا در کثرت دستگاهها نیز پدیدار می‌آید، چنان‌که حتی در مؤلّفات نویسندهٔ واحد نیز، خصوصاً در قلمرو عرفانی، به ظهور می‌پیوندد.

به هر تقدیر، استشهاد به فقراتی از کتب مقدس برای تأیید بدعت و بنابراین برای آزادی خطا ورزیدن کاری است عبث، چنان‌که برخی به عبارت ذیل که گفته‌اند از مهابهاراته است، تشبّث کرده‌اند: «وداها متجزّی و قسمت قسمت‌اند... هیچ حکیمی نیست مگر آن که افکار او متجزّی و قسمت قسمت است». این قبیل نصوص نه نمودار نسبی‌انگاری لاادری‌مسلکانه بلکه نمودار اصل تقیّد و انحصار و تعارض و انقسام است که هر اثبات در برابر نفی مستلزم آن خواهد بود. عیسی مسیح گفته است: «چرا مرا نیک می‌نامید؟ نیک یکی

است و آن خدای تعالی است»؛ این سخن به آن معنی است که هر جلوه‌ای و حتی جلوهٔ الهی نیز مستلزم نقص است؛ هر جلوه‌ای از آن روی که جلوه است، مستلزم نقص خواهد بود و نه از روی مضمون خود، چه این مضمون چه بسا الهی و بنابراین «مطلق» باشد. اگر یکی از استادان مسلک تائویی گفته است که: «تنها خطا را می‌توان به دیگری منتقل کرد و آموخت»، از آن است که در بین «مفهوم ذهنی» و «عین واقع» یا در بین آنچه «اندیشیده» شده و آن چه «زیسته» شده است، یا در بین آنچه «تصور کرده شده» و آن چه «متحقق گردیده» است، نسبت معکوس برقرار است؛ این مصداق آن اصل کلی است که صوفیه به نام «برزخ» نامیده‌اند: یک رمز «از بالا» که بنگرند، تاریک است و «از پایین» که ببینند، روشن. ولی این نسبت عکس، همهٔ قضیه نیست، چه تناظر مستقیم یا هم‌آنی ذاتی هم در بین آن دو طرف موجود است وگرنه تمثیل که چارچوبی است برای افاضات نورانی خردمندان وجود نمی‌داشت؛ اگر جنبهٔ «زمینی» یا «بشری» سنّت را (که گزیری از آن نتواند بود) نشان دهند، این کار با تخریب عین سنّت برابر نخواهد بود.

در سخنان گذشته گفتیم که آینهٔ عقل را با تحقّق معنوی که به یمن آن «هستی» ونه صرفاً «اندیشهٔ» ما از «اعیان اشیاء»ی که آینه منعکس کرده است، برخوردار می‌آید، نباید خلط کرد. آینه «افقی» است، در حالی که تحقق معنوی «عمودی» است؛ عروج عمودی بی‌شک آینه را صیقلی خواهد ساخت، ولی آینه باید خطوط ذاتی اعیان ثابته را منعکس کند، چه در غیر این صورت عروج ممکن نخواهد بود. مقصد تحقّق معنوی فراتر از دایرهٔ بینش نتواند بود، چنان که در یک مثلث متساوی‌السّاقین ارتفاع مثلّث وابسته است به طول قاعده؛ تعلیم بهکتی از روی اتّفاق به مقصدی که جنانه را در نظر است، نتواند رسید؛ نوعی «میتولوژی» بشری‌مسلکانه و فردی‌مشربانه و یا نحوه‌ای مذهب جذبهٔ «پرشور» با غرضی که از دایرهٔ عالم فراتر می‌رود، جمع نتواند شد. ولی با تفکیکی که در بین عقلِ عقل و تحقّق معنوی قائل شدیم باید فهمیده

باشیم که اگر استبصار مستلزم یقین مطلق است، باز در طراز امر جزوی که بدرستی معلوم نشده است، در معرض خطاست، مگر اینکه آن امور جزوی مستقیماً در «قلمرو صلاحیّت» نحو عقلی مورد بحث واقع شده باشد؛ قبلاً دربارۀحجیّت که سخن می‌گفتیم به این معنی اشاره‌ای کردیم. هر جلوه از صفت مطلقی (و حجیّتی که از استبصار برمی‌آید، یکی از این جلوه هاست) مسبوق است به چارچوبی مناسب: یکی از استادان بودایی گفته است: «انسان کامل چه بسا از مسائلی که نیافته بوده است، بی‌اطلاع باشد، اما محال است دربارۀ مسائلی که قدرت تمییز او بر او آشکار کرده است، خطا کند ... او گِل را می‌شناسد، اما از هر آن صورتی که به گل داده تواند شد، خبری حاصل نکرده است». از طرف دیگر باید به یاد داشت که چنان‌که گفته‌ایم استبصار تنها در برخی «ساحتها»ی روح بر حسب نحوه‌های خاص و یا در درون حوزه‌های مخصوص کار می‌تواند کرد؛ خرد ممکن است بر روی بعضی جنبه‌های واقعیت توحّدی حاصل کند؛ توالی حاصل از چنین اختلافها به وسیلۀ قالب سنتی در وسیع‌ترین معنی این کلمه، که به هر یک از گرایشها محلّ خاصّ خود را می‌بخشد، بی‌اثر خواهد گردید.

خلاصۀ سخن اینکه خطا را سه علّت حقیقی است: یکی نقصان خرد، دیگری نقصان اطّلاع و بالاخره نقصان فضیلت،یعنی نقصان جمال در قابل. در مورد نخست، نقص در ذهن شاهد واقع است و خرد را یک رادع باطنی که یا ذاتی است و یا عَرَضی و کسبی، معطّل می‌دارد؛ در مورد دوّم نقص در عین مشهود واقع است: خرد را تمکّن آن نیست که به طور وافی به مقصود عمل کند، زیرا فاقد معلومات ضروری است؛ در مورد سوّم نقصان ناشی است از حاشیۀ ذهن شاهد؛ بنابراین خرد کاستی می‌پذیرد، البتّه نه در حقیقت خویش بلکه در نحوۀ عمل خود، یعنی با ورود عناصر متعلّق به هویٰ که یا تحجّر پدید می‌آورند و یا تشتّت، خرد به آسانی و بدرستی کار نتواند کرد. نقصان خرد یا رذیلت گاهی ظاهری است، یعنی که تا اندازه‌ای «عَرَضی» و بنابراین

درمان‌پذیر است و گاهی نسبتاً «ذاتی» و عملاً درمان‌ناپذیر؛ نقصان ذاتی فضیلت با خرد برین سازگار نتواند بود، چنان‌که مرتبهٔ اعلای فضیلت بعید است که در موجودی اساساً بی‌خرد یافتنی باشد.[۱۲]

وقتی که خطا را به «نقصان خرد» منسوب می‌داریم، به آن معنی است که این نقصان بر حسب ماهیّت خویش یا «عمودی» است و یا «افقی»؛ از بلاهت محض که بگذریم، باید بگوییم که خرد چه بسا تنها در طراز عقل تحلیلی بسیار تند و تیز باشد و مع‌ذلک در ماوراء آن طراز اصلاً کار نکند؛ و یا اینکه چه بسا در حوزهٔ عرفان محض نافذ و ژرفایاب و با این حال فاقد «پهناوری» باشد، به این معنی که در واقع و نه در اصل نتواند برخی جنبه‌های اشیاء یا برخی «ساحتها»ی واقعیّت را دریابد؛ به عبارت دیگر، خرد چه بسا نه‌تنها از جهت مرتبه بلکه همچنین از جهت نحوه نیز محدود باشد، هر چند که این محدودیّت، خرد را در دایرهٔ صلاحیّت خاصّ آن بی‌اعتبار نخواهد ساخت.

❖

جای تأکید زیاده از حدّ بر این موضوع نیست که اگر نسبی حاوی «مطلقٌ مّا»یی نمی‌بود، امتیاز کیفی امور نسبی نسبت به یکدیگر امکان نمی‌داشت. اگر یک مذهب تعبّدی رستگاری می‌بخشد نه به عنوان امر نسبی، بلکه به صفت مطلقیِ خویش چنان می‌کند؛ وحی از آن روی که مُدرِکِ الهی است که مُدرَک گردیده است، نوری است مصون از خطا، ولی از روی عینی بودن بحت و بسیط خویش چنان نیست. وحی و سنّت و مذهب تعبّدی و استبصار متصوّر نمی‌بود اگر آن عنصر کیفی و نسبتاً مطلق که در کانون و در شریانهای عالم حاضر است و با درخشیدن خود پدیدار مقدس را پدید می‌آورد، وجود نمی‌داشت.

در نسبی‌انگاری فلسفی برای اندیشهٔ «نسبتاً مطلق» و بنابراین برای

تفاوتهای کیفی البتّه جایی نیست؛ اگر نسبی‌انگاری فلسفی راست می‌بود، عالم خمیره‌ای بی‌تشکّل می‌بود و بس. موضع نسبی‌انگار را با استدلالهای از این نوع می‌توان قیاس کرد: رنگ سپید عبارت از نور نیست، در نتیجه صرفاً نوعی تفاوت کمّی بین سیاه و سپید در کار است؛ بیان حقیقت عین حقیقت نیست، بنابراین صرفاً نوعی تفاوت کمّی و یا همان نسبی بین عینیّتی که به بیان درآمده و خطا موجود است[۱۳]. در این اوضاع و احوال جمیع تعیّنهای کیفی در شبح سرای نسبی‌انگاری محو می‌شود؛ هنگامی که حقیقت بدین سان در نوعی خطای سراسری رنگ می‌بازد، هر ارزش معنوی صحنه را ترک خواهد کرد و آنچه می‌ماند بجز بازی شیطانی (شیطانی زیرا که وهمی است و راه به جایی نمی‌برد) نخواهد بود. با نیم حقیقتهای متعلّق به هوشمندی خاصّی که هر دم مصنوعی‌تر می‌گردد به این بازی ادامه می‌دهند. چنان است که گویی قوّهٔ تمییز با جدا افتادن از تعیّنهای کیفی (مقصود از تعیّنهای کیفی هر آن چیزی است که مطلق را به هر طریقی جلوه‌گر می‌سازد) به فروشکافتن خود خرد همّت می‌گمارد؛ بدین سان نسبی‌انگاری به در آمیختن آنچه درواقع مختلف است، دست می‌زند و آنچه را بسیط است، مختلف می‌گرداند؛ از لحاظ عینی، نسبی‌انگاری سلسله مراتب کیفی را فسخ می‌کند (عنصر مطلق را از امر نسبی طرد می‌نماید) و از لحاظ ذهنی با حرکتی که آن را جبران حرکت مذکور می‌توان شمرد، قدرت برقرار ساختن معادله‌هایی را که معرفت عبارت از آن است، سلب می‌کند؛ بدین‌سان مؤثّر بودن معرفت از دست خواهد رفت. نسبی‌انگاری حتّی وقتی که به نظر می‌رسد در میان آمدن مطلق در نسبی را می‌پذیرد، چنان رنگ و بوی کمّی بدان می‌بخشد که درست مطلق بودن آن را از آن سلب می‌کند؛ یا در پی خراب‌ساختن معنای حقیقت می‌رود و یا درصدد بر باد دادن معنای خرد برمی‌آید و یا در مقام هر دو کار درعین‌حال است. نسبی شمردن آنچه که شأناً به جای مطلق است، برابر است با این که صفت مطلق بودن را به امر نسبی ببخشند؛ دعوی این که علم بماهو علم تنها نسبی

تواند بود، یعنی جهل بشری مطلق است؛ شکّ آوردن دربارهٔ یقین، منطقاً اعلان آن است که آدمی «مطلقاً» هیچ نمی‌داند.[۱۴]

بسیاری از مردم روزگار ما که از کارهای مصنوعی و نقصان قوّهٔ خیال در عقلی‌مسلکی دانشگاهی خسته شده‌اند، با رد کردن آن حکمت حقیقی را نیز ردّ می‌کنند، زیرا هر دو را «انتزاعی» می‌انگارند (انتزاعی را هم برابر با تصنّعی می‌شمارند) و به جستجوی «امر انضمامی» برمی‌خیزند و آن را نه در ماوراء امر ذهنی و در مرتبهٔ مُثُل هستی‌شناختی بلکه در واقعیّت پیش پا افتاده و در امر محسوس می‌جویند؛ آدمی به میزان مصنوعی همهٔ اشیاء بدل می‌گردد و لذا شرف انسانیّت خویش، یعنی قابلیّت معرفت عینی و کلّی را از دست می‌دهد. از آن پس دیگر او نه به طریق حقیقتاً انسانی بل به طریق حیوانی میزان همهٔ چیزها خواهد بود؛ تجربی‌مسلکی تیره و تار او تجربی‌مسلکی بهیمه‌ای است که به ثبت واقعیّتهای جزوی می‌پردازد و تنها چراگاه و راه را می‌بیند؛ ولی از آنجا که علی‌رغم این همه او «حیوانی در قالب انسان» است، گرانجانی خویش را در شاخ و برگهای ذهنی پنهان می‌دارد. وجودی مسلکان تو گویی که از روی اتّفاق آدمی هستند؛ آنچه فصل ممیّز ایشان از جانوران است، نه خرد انسانی، بلکه قالب بشری دادن به نوعی خرد دون بشری است.

هواداران تفکّر «انضمامی» از هر قبیل که باشند، هر آنچه را که فراتر از فهم ایشان است «تصوّرپردازی انتزاعی» می‌خوانند، ولی از یادشان می‌رود که به ما بگویند چرا چنین «تصوّرپردازی» اصلاً ممکن است، یعنی چیست که این قابلیّت شگفت را به خرد بشری داده است؟ این که هزاران سال مردمانی که خردمند انگاشته می‌شده‌اند، به چنین «تصوّرپردازی» می‌پرداخته‌اند، چه معنی خواهد داشت و زمانی که جای این تصوّرپردازیها به نوعی تجربی‌مسلکی خام سپرده می‌شود که اصولاً منکر آن است که خرد بر حسب خاصیّت اصلی خود کار کند، به چه حق این امر را «ترقّی عقلی» می‌خوانند؟ اگر این «تحصّلی‌مسلکان» بر حق باشند، آن‌گاه احدی جز ایشان را خردمند

نتوان دانست؛ جایی که جناب فلان بالاخره به مشاهدهٔ روشن اشیاء نائل شده باشد، مؤسّسان ادیان و اولیا و حکما البته جملگی اساساً بر خطا بوده‌اند؛ همچنین می‌توان گفت که خرد بشری اصلاً وجود نداشته است. برخی برآنند که اندیشهٔ وجود خداوند را صرفاً برپایهٔ فرصت‌طلبی اجتماعی می‌توان تبیین کرد، درحالی‌که به عدمِ تناسب بی‌اندازه و تناقض نهفته در چنین فرضیّه‌ای درست توجه نمی‌کنند: اگر مردانی مانند افلاطون و ارسطو و توماس اکوئیناس (قطع نظر از انبیاء یا عیسی مسیح و یا خردمندان آسیا) قادر نبوده‌اند که بگویند خدا تنها یک پیش‌داوری اجتماعی و یا بلاهتی دیگر از این قبیل است و اگر عقلانیّت صدها و هزارها سال برپایهٔ نارسایی اندیشهٔ آنان بنیاد شده است، آن‌گاه چیزی به نام خرد بشری وجود نخواهد داشت و ترقّی نیز کمتر از آن ممکن خواهد بود، زیرا موجودی که بالذّات عبث است ممکن نیست که از این وضع بازایستد.

برای درک درست گرایشهای غالب در فلسفهٔ معاصر لازم است که به این نکته توجّه کرد که هر چه از استبصار یا از وحی سرچشمه نگرفته باشد، ضرورتاً نوعی «عقلی‌مسلکی» خواهد بود، زیرا آدمی خارج از عقلِ عقل به منبع دیگری دسترسی ندارد. یکی از محکهای عقلی‌مسلکی که آن را حتّی وقتی نقاب بر رخ پوشیده باشد، باز خواهد شناخت، تفکّری است که این شِق و آن شِق را بشدّت در برابر یکدیگر می‌نهد، زیرا پیوستگی حقایق متقابل از دایرهٔ ادراک عقل جزوی بیرون است؛ عقل جزوی از وجود تناظرهایی که خارج از شعاع عمل اوست، بی‌خبر است، هر چند که آنها را از طریق انعکاس آنها در قلمرو طبیعی می‌شناسد؛ ذهن استدلالی از یک حدّ که بگذریم، دیگر تنها «قطاع»های دایره را می‌بیند و نه «دایره» را. بی‌درنگ این را هم بگوییم که فکری که آگاهانه به تعقّل می‌پردازد و محتوای آن صحیح است، بی‌اندازه ارزشمندتر خواهد بود از واکنشی ضدّ عقلی‌مسلکانه که صرفاً به بر باد رفتن معانی خرد و حقیقت منتهی خواهد شد: عقلی‌مسلکی به معنی دقیق کلمه،

نادرست است، نه به سبب اینکه می‌کوشد واقعیّت را تا جایی که ممکن باشد به شیوهٔ عقلی بیان کند، بلکه به این سبب که می‌کوشد همهٔ واقعیّت را به عقل جزوی در بر بگیرد، چنان‌که گویی عقل جزوی مبدأ اشیاء است؛ به عبارت دیگر عقلی‌مسلکی نه به عنوان نوعی گسترش ممکن و ضرورتاً نسبی یک نظرگاه سنّتی و حِکمی بلکه به عنوان غاصب مقام عقلانیّت محض طرح کرده می‌شود. وانگهی مراتب را هم باید در نظر گرفت، مثلاً دربارهٔ ارسطو باید گفت که تصوّرات اساسی او (مانند تصوّر «صورت» و «هیولی») حقیقتاً از نوعی معرفت مابعدالطّبیعی و بنابراین از نوعی شهود فرا ذهنی بر جوشیده است؛ این تصوّرات حامل همهٔ دلالتهای کلّی رمزها هستند و تنها تا اندازه‌ای که در یک دستگاه کم‌وبیش تصنّعی پوشیده شده‌اند، صورت عقلی (و بنابراین «انتزاعی») پذیرفته‌اند.

بین عقلی‌مسلکی و علم امروز نسبتی نزدیک هست؛ خطای علم امروز این نیست که تنها به امر متناهی می‌پردازد و بس، بلکه آن است که می‌کوشد نامتناهی را به متناهی برگرداند و از این جاست که وحی را نادیده می‌انگارد، کاری که به معنی دقیق کلمه غیرانسانی است؛ ستیزهٔ ما با علم امروز بر سر این است که این علم غیرانسانی است یا دون انسانی و نه بر سر اینکه علم از جزئیّات مورد مطالعهٔ خود بی‌اطلاع است، گرچه از روی پیش‌داوری برخی وجوه آن جزئیّات را نمی‌شناسد. علم امروز بر آن است که می‌توان به معرفت تامّ و تمام نسبت به عالم، هر چند که این معرفت نامحدود است، از طریق یک سلسلهٔ متناهی از کشفها دست یافت، گویی که به سر نیامدنی را می‌توان به سر برد؛ دربارهٔ دعاوی آنان که درصدد «کشف» اسباب غایی وجود هستند و یا دربارهٔ ورشکستگی عقلی آنان که می‌کوشند فلسفهٔ خویش را تسلیم نتایج پژوهش علمی کنند چه باید گفت؟ علم دربارهٔ امر متناهی، خارج از یک سنت معنوی مشروعیّت نخواهد داشت، زیرا خرد سابق است بر متعلّقات شناسایی خود و خداوند تعالی سابق است بر وجود آدمی. تجربه‌ای که نسبت روحانی

مختصّ به انسان را نادیده انگارد، فاقد وجههٔ انسانی است؛ چنین تـجربه‌ای سرانجام همان قدر برخلاف منافع ماست که بر خلاف فطرت ماست؛ «و شما ایشان را از روی میوه‌های آنان خواهید شناخت». علم دربارهٔ امر متناهی مستلزم وجود حکمتی است که فراتر از آن ایستد و آن را ضبط کند، چنان‌که تن نیازمند وجود جان است که به آن حیات دهد و عقل نیازمند وجود عقلِ عقل است که به آن نور بخشد. «اعجاز یونان» با آن به اصطلاح «رهـانیدن روح آدمی»، در حقیقت چیزی نبود مگر شروع معرفتی صرفاً ظاهری که از سوفیای راستین منقطع بوده است.[۱۵]

یکی از خصایص عجیب علم امروز عدم تناسبی است که بین خرد علمی و ریاضی و عملی از یک طرف و خود خرد از طرف دیگر وجود دارد: یک دانشمند ممکن است بر حسابگریها و کارهای خارق‌العاده قادر بـاشد، ولی درعین‌حال نتواند علّیّت نهایی اشیاء را درک کند؛ این به معنی عدم تناسبی ناروا و مهیب است، چه انسانی که این قدر خردمند است که می‌تواند طبیعت را در ژرفترین وجوه آن درک کند، بایستی این را هم بداند که طبیعت را علّتی است مابعدالطّبیعی که فراتر از حدود آن است و محدود به آن نیست که قوانین وجود محسوس را چنان‌که اسپینوزا قائل بـود، تـعیین کـند. آنـچه کـه مـا خصوصیّت «غیرانسانی» علم امروز نامیده‌ایم، در ثمره‌های مهیبی ظاهر شده که این علم تولید کرده است، مانند افزایش جمعیّت کرهٔ زمین، انحطاط نسل بشر و به طریق جبران، وسایل کشتار جمعی.

عقلی‌مسلکی به معنی دقیق کلمه لااقل از این مزیّت برخوردار بـود کـه سرسپردهٔ محض پژوهشهای علم، یعنی امور جزوی نبود و هنوز تا اندازه‌ای از شرف خرد در برابر ناپایداریهای تجربی آگاه بود. امّا تفکّر در صورتهای هر چه امروزی‌تر، نفسِ خرد را تباه می‌گرداند، چنان‌که به جز ثبت امور جزوی چیزی باقی نمی‌ماند، امور جزوی‌ای که غالباً بـه طـور دلخـواه گـزیده و از «چارچوب» ضروری خویش بریده شده‌اند و آن‌گاه به طریقی تفسیر گشته‌اند

که آنچه را که ارزش مرتبه بشری به آن است از میان ببرند؛ از روح انسانی قابلیّت عینی بودن و کلّی بودن را سلب می‌کنند، گویی که در این وضع دیگر چیزی باقی می‌ماند که بتوان دربارهٔ آن اندیشه کرد.

*

در اینجا چند کلمه دربارهٔ تعارض بین جزمی‌مسلکی و تجربی‌مسلکی باید بگوییم: خطای تجربی‌مسلک در این نیست که می‌انگارد تجربه را فایدهٔ خاصّی است، چه این یک امر بدیهی است، بلکه در این است که می‌پندارد جامع مشترکی بین معرفت اصلی یا مصدری و تجربه موجود است و در این که به تجربه ارزش مطلق نسبت می‌دهد، درحالی‌که تجربه صرفاً بر وجوه اثر تواند نهاد و نه بر اصول واقعی عقل و واقعیت؛ این کار به معنی نفی امکان حصول معرفتی است که تجربی و حسّی نباشد. از طرف دیگر، در جانب «جزمی‌مسلک»، ضروری است که مراقب خطر کم‌اهمیّت شمردن شأن تجربه در محدودهٔ معتبر آن باشند، چه حتّی تفکّری که براساس آگاهی از اصول بنا شده باشد، چه بسا در موارد اطلاق به بیراهه رود و این درست به سبب نادانستن برخی وجوهِ ممکن است، گر چه چنین بدفهمی بر معرفت، به معنی کلّی کلمه، اثری نتواند نهاد. بدیهی است که «جزمی‌مسلکی» (خواه این تسمیه درست باشد و خواه نه) ارزشی ندارد مگر تا جایی که تغییرناپذیری اصول موضوعهٔ خود را از تغییرناپذیری اصول حقیقی و بنابراین از عین حقیقت بدست آورده باشد.[۱۶]

استطراداً بگوییم که همین امر فاصلهٔ بین سنّ جوانی و سنّ پختگی را تبیین می‌کند؛ آنچه جوانی درک آن را اوّلاً و بالذّات مشکل می‌یابد (حتّی اگر آن را به طور نظری هم بداند، باز واکنشهای مربوط به آن عموماً کارگر نیستند) این است که اشیاء بر حسب وجوه پیش‌بینی ناشدهٔ خویش، در عمل ارزش خود را دگرگون می‌نمایند و این که وجوه اشیاء است که تعارضها و معمّاها را به

وجود مـی‌آورد؛ نـتیجهٔ ایـن تـعارضها و مـعمّاها هـم نـومیدیهای بـحقّ و برآشفتگیهای به افراط است.

به بحث تجربی‌مسلکی بازگردیم: هیچ اعترافی به ناتوانی عقلی خـویش بدتر از این نیست که به طرز تفکّری ببالند به این مناسبت که به تجربه متعلّق است و اصول و امعان نظر معنوی را خوار می‌دارد.

❖

یکی از بارزترین صورتهای انکار عقلِ عقل آن پیش‌داوری است که می‌کوشد خرد را به عنصر شور و حال برگرداند: می‌گویند که بدون شور و حال نه ارادهٔ معطوف به دانستنی هست و نه کوششی و نه علمی. اما خرد خرد است و شور و حال شور و حال؛ فرقی در بین این دو وجود دارد وگرنه دولفـظ وجـود نمی‌داشت. بحثی در این نیست که هر پدیداری چه متعلّق به عالم کبیر و چه متعلّق به عالم صغیر، چه جسمانی و چه ذهنی، مستلزم شـرکت یک عـنصر پوینده است، ولی این امر به‌هیچ‌وجه به طبیعت خرد مربوط نـیست؛ خـرد نسبت به آرزو دست ناخورده باقی می‌ماند تا وقتی که آرزو بر قلمرو عقلِ عقل دست نینداخته، یعنی فکر را تعیین نکرده باشد. این که اظـهار یک حـقیقت بالضرورة همراه است با عمل اراده هیچ اثری در این بحث ندارد، چه این عمل اراده بر حقیقت مؤثّر نیست بلکه بر عکس بر اثر حقیقت پـدید مـی‌آید؛ آن عمل صرفاً جزئی از وجود را می‌سازد.

اساساً آدمی نه بوسیلهٔ عمل اراده بلکه بر اثر ادراک است که می‌شناسد: وقتی که یک شیء به باصرهٔ ما برمی‌خورد، نه از آن است که ما طالب دیدن آن هستیم، بلکه از آن است که چشم ما نسبت به شعاعهای نور حسّاس است. به جای اینکه گفته شود آغاز همه چیز از شور و حال است، می‌توان بدرستی گفت که آغاز همه چیز از علم است، زیرا نسبت به آنچه که کاملاً مـجهول است، نمی‌توان شور و حالی داشت. این که برخی گفته‌اند که حصول علم تنها

در گرو حبّ یا بغض است، از آن است که یک علت اِعدادی (حبّ یا بغض) را با علّت حقیقی اشتباه کرده‌اند و این امر بطلان آن نظریّه‌ها را ثابت می‌کند.

در همان رشته از اندیشه‌ها باید به نوعی سوء استعمال زبان اشاره کنیم که به خلط بین خرد و عاطفه مدد می‌رساند؛ معمول این است که اگر به عنوان مثال، سیاه را سیاه ببینند، این کار را «بدبینی» بنامند و اگر سفید را سفید ببینند، این کار را «خوش‌بینی» بخوانند، چنان‌که گویی ادراک، چه ادراک عقلی و چه ادراک حسّی، وابسته به خوشایند ماست؛ در واقع بدبینی این است که سفید را سیاه بپندارند و خوش‌بینی اشتباهی به عکس آن یکی است که از این جا معلوم می‌گردد که هر دو به قلمرو عواطف تعلّق دارند؛ بنابراین بکلّی از منطق به دور است که این دو لفظ را بر عملیّات خرد اطلاق کنند.

در روزگار ما بسیار از «عینیّت» سخن می‌رانند، امّا آن را به آسانی به یک وجههٔ نظر ارادی یا اخلاقی تقلیل می‌دهند و تا حدّ نرمش ورزیدن در برابر خطا یا بی‌عدالتی فرود می‌آورند، گویی که غضب خودْ معیار «آگاهی نسبت به عین معلوم» و بنابراین معیار «عینیّت» نتواند بود. آری، حلم از نظرگاه فراتری برمی‌خیزد که از آنجا عدم تعادل را در تعادل عمومی منحلّ و مستهلک می‌بینند و لذا چیزی را ردّ و طرد نتوانند کرد، زیرا پدیدارها در توالی هستی‌شناختی خویش و بنابراین در ضرورت خویش ظاهر می‌شوند؛ امّا حلم دروغینی نیز هست که شریک جرم شرور است و تنها یک چیز را ثابت می‌کند و آن این که پیش‌داوری نمی‌بیند که عدم تعادل عدم تعادل است؛ کسی که کژدم را سنجاقک می‌پندارد، آرامش خود را نگاه می‌دارد، امّا از این برنمی‌آید که بینش او «عینی» است. غضب مسیح علیه‌السلام نه عدم عینیّت وی را، بلکه شرم‌آور بودن موضوع آن غضب را ثابت می‌کرد.

❖

جامعیّت و ثبات عقلِ عقل و حقیقت، مستلزم آن است که چیزی به نام «مسائل

مابعدالطّبیعی مختصّ به زمان ما» وجود نداشته باشد؛ مسائل زمانهٔ ما یا نتیجهٔ اوضاع و احوال بی‌هنجار است و یا ثمرهٔ خطاهای انباشته بر هم و پیش از این که بپرسند آیا راه‌حلّهای عینی ممکن است وجود داشته باشد، باید در مقام تصحیح آنِ خطاهای انباشته بر هم برآیند. از «زمانهٔ ما» عموماً به لحنی جبراندیشانه سخن می‌گویند، چنان‌که گویی آن را پذیرفته‌اند و با اشتیاق هم پذیرفته‌اند (و این کاملاً با آن پیش‌داوری سازگار است که «وضع امور» را چنان‌که هست، مقدّم بر حقیقت و بل یکسان با حقیقت می‌پندارد) گویی که روال فعلی انحطاط نوعی نیروی کور طبیعت است که آدمی مسئول آن نیست و گویی که این امر محتوم (یا این خاصیّت جبریّت) خود مستلزم ارزشی کم و بیش ارشادی و یا یک «فریضهٔ اخلاقی» است؛ آدمی را در برابر محصول معصیت خویش قربانی می‌کنند بی‌آنکه معصیت را به نام حقیقی آن بخوانند، بلکه درست برعکس، اندیشیدن دربارهٔ آن را تابع امور نسبی گذرا (یا امور نسبی «زندگی» که معادل همان است) می‌گردانند و بدین طریق همهٔ اعتبار آن را سلب می‌کنند زیرا اعتبار به صفت عینی بودن و یا «مطلق بودن» است که بدون آن تفکّر چیزی جز نوعی تک‌گویی و یا تپشی در خلأ نخواهد بود؛ اگر حقایق ریاضی از عهد باستان تاکنون تغییر محسوسی نکرده است، چرا باید حقایق مابعدالطّبیعی تغییر کرده باشد؟ چگونه یک فیلسوف خاصّ را جدّی بینگاریم هنگامی که به ما می‌گویند نه‌تنها دیگری از او «برگذشته» است، بلکه خود او در این مدّت «متحوّل شده است»؛ هر گاه در مقام عذرخواهی از غلط بودن یک رأی، حجّتی در دست نداشته باشند به این طریق خود را تسلّی می‌بخشند که آن رأی غلط نمونه‌ای از «کوشش بشری» یا «کمکی به فرهنگ» و مانند اینهاست، گویی که غایت خرد تمیز حقیقت نیست [۱۷].

درواقع جاویدان خرد در غرب که با افلاطون و ارسطو و افلوطین و آباء کلیسا و مدرسیان قرون وسطی در طرازهای مختلف متحقق شده است، میراث عقلانی «معیّن» است و مسئلهٔ بزرگ روزگار ما این نیست که چیز بهتری به

جای آنها بیاوریم (چه از زاویهٔ نظر مورد بحث ما چنین چیزی وجود نتواند داشت) [۱۸] بلکه این است که به مبادی، چه مبادی پیرامونی و چه مبادی درونی خویش، برگردیم و همهٔ مستحدثات زندگی معاصر خویش را در پرتو حقیقت یگانه و جاودانه بررسی کنیم.

مردمان روزگار ما بسیار هراسان‌اند که مبادا ساده‌لوح جلوه کنند، درحالی‌که حقیقتاً ساده‌لوحی‌ای بزرگتر از این نیست که به خردمندان قدیم مشرق و مغرب نسبت ساده‌لوحی دهیم، بزرگانی که تعالیم آنان به طور ضمنی و وسیعاً شامل همهٔ آن نکات ذی‌قیمتی است که در لابه‌لای ملاحظات و نازک‌اندیشی‌های تفکّر معاصر می‌توان پیدا کرد: آن که با خوشنودی محصّلی که از درس فارغ می‌گردد می‌پندارد که بالاخره به کشف آنچه که صدها و هزارها سال حکمت، آن هم در طراز خرد ناب، معلوم نکرده است، موفق شده است، از قوّهٔ تخیّل بسیار ضعیفی برخوردار است [۱۹].

پیش از آنکه درصدد برآیند که از محدودیّت «فلسفهٔ مدرسی» گذشت کنند سخت ضروری است که آن را فهمیده باشند! و اگر آن را می‌فهمیدند، البته نمی‌کوشیدند که در دایرهٔ کاملاً ظاهری و نسبی الفاظ از آن برگذرند.

وقتی که فلسفه‌ای به عنوان پاسخ به «مسائل» حلّ ناشده طرح کرده می‌شود، براساس چه اصلی می‌توان پذیرفت که این پاسخ که تاکنون مطرح نبوده است، ناگهان در مغز یک متفکّر حلول کرده است؟ اگر فیلسوفی از روی احتیاط یکسره بی‌اثری که صرفاً حدود مشکل را فراتر می‌برد، مدّعی می‌شود که لااقل اندکی به طرف حقیقت پیشروی کرده است، چرا باید باور کنیم که اولاً آن رأی کذایی واقعاً نوعی پیشروی است و ثانیاً حقیقت که به صورت کمال مطلوب در پایان جادّه فرض کرده‌اند، اصلاً قابل وصول خواهد بود؟ زیرا امر از دو حال بیرون نیست: یا این فیلسوف نخستین فیلسوفی است که پاسخ معیّنی داده است و در این صورت مایلیم بدانیم‌وی را چه صفتی بوده که توانسته است نخستین کسی باشد که نه قارّه‌ای از قارّه‌ها و یا باروت را، بلکه

حقیقتی اساسی متعلّق به مرتبهٔ مصادر وجود را کشف کند، امری که مستلزم آن است که این شخص در واقع نخستین خردمند عالم بوده باشد؛ و یا اینکه هیچ فیلسوفی پاسخ معیّنی نتواند داد و نتیجتاً نتواند دانست که آیا این پاسخ ممکن است و یا ممکن نیست و بنابراین فلسفه که «حرکتی است به جانب مقصدی»، به هیچ و پوچ بدل خواهد گشت. به بیان دیگر بگوییم: اگر رأی خاصّ بتواند به عنوان «اشارت» تقریبی و موقّت به حقیقت مطلق واقع شود، از آن است که حقیقت مطلق موجود است و آدمی از آن آگاه است، چنان‌که حاجتی به کورکورانه رفتن نخواهد بود؛ یک رأی یا صادق است و یا کاذب و اگر «اشارت» مذکور صادق است، از آن است که آن خود، حقیقت است؛ خطا به هیچ چیز «اشاره» نتواند کرد. رأی‌ای که از روی زرنگی از حقیقت به دور نگاه داشته شده است نه‌تنها تمهید هیچ چیز نیست بلکه بداهتاً به‌خودی‌خود غلط است. اگر باید به «اشارتها» و یا چنان‌که گفته‌اند «ابزارهای کارآمد» قانع باشیم، چه حقیقت در دسترس ما نیست، در این صورت حدسهای ما بنا به تعریف غلط خواهد بود؛ دسترس‌ناپذیری حقیقت را به عنوان یک حقیقت طرح کردن امری است باطل و نیز اگر بپندارند که حقیقت را در بیرون از حقیقت جستجو می‌توان کرد، پندار ناصوابی است. باز به زبان دیگر: اگر حقیقت اصولاً دسترس‌ناپذیر باشد وجود مفهوم و یا لفظ حقیقت قابل تبیین نخواهد بود؛ اگر واقع امر این بوده است که تاکنون به حقیقت دست نیافته‌اند، دلیلی نیست که هرگز بدان دست توانند یافت و بالاتر از همه دسترس‌ناپذیر بودن موقّت آن را نمی‌توان تبیین کرد. «پژوهش» فلسفی را می‌توان به کوششهای عبث چشمی تشبیه کرد که در پی دیدن خویشتن است، چنان‌که گویی راز رؤیت‌پذیر بودن از یک طرف در طبیعت نور و از طرف دیگر در خرد آشکار نیست. تصویر دیگری که به نظر می‌رسد، تصویر بچّه گربه‌ای است که به دنبال دم خویش می‌دود؛ این سخن را مزاح نباید انگاشت بلکه تشبیهی بس دقیق است. انکار نمی‌کنیم که چنین و چنان رأی تازه چه بسا

نسبت به نظریّهٔ پیش از خود حرکتی اصلاحی به سوی یک حقیقت جزوی بنماید و لذا توهّم یک پیشرفت واقعی را پیش آورد؛ اما چنین گرایشی در عمل تنها در حکم مرحلهٔ مثبت دریک حرکت آونگی است که از تناقض ابتدایی نهفته در نظرگاه عقلی‌مسلک ناشی می‌شود؛ به عبارت دیگر، متفکّران لهوی مشرب حقایقی را که به دست آورده‌اند، با خطاهای تازه‌ای که مرتکب می‌شوند، ساقط می‌گردانند و این خود ثابت می‌کند که بویی از حقیقت بردن تنها براساس مبانی‌ای و در درون چارچوبهایی ممکن است که خداوند خواسته باشد.[۲۰]

❖

سخنان خود را خلاصه می‌کنیم، گر چه ممکن است برخی مطالب مکرّر شود. می‌گوییم که فلسفهٔ ضدعقلی در این دام فرو می‌غلطد: به عنوان مثال مدّعی است که صرفاً امر ذهنی و نسبی وجود دارد، بی آنکه متوجّه باشد که این قول به شرطی معتبر خواهد بود که خود نه ذهنی باشد و نه نسبی، چه در غیر این صورت فرقی در بین ادراک صحیح و توهّم و یا بین حقیقت و خطا باقی نخواهد ماند. اگر «هر امر ذهنی راست است»، آن‌گاه «لاپلند در فرانسه است» به شرط اینکه ما چنین خیال کنیم؛ و اگر همه چیز نسبی است (به معنایی که همهٔ عکسهای مطلق را در عالم نفی می‌کند)، آن‌گاه تعریف نسبی بودن نیز نسبی، مطلقاً نسبی خواهد بود و تعریف ما بی‌معنی خواهد بود. بنابراین، نسبی‌انگاران از هر دست (مدافعان «وجودی‌مسلک» و «حیاتی‌مسلک» امر مادون عقلی) برای عادتهای فکری سوء خویش عذری نخواهند داشت.

آنان که به کندن گوری برای خرد اشتغال دارند[۲۱]، از این تناقض مهلک نتوانند گریخت: تمییز عقلی را به بهانهٔ اینکه «عقلی‌مسلکی» است به نفع «وجود» یا «حیات» طرد می‌کنند، بی‌آنکه بفهمند که این طرد و نفی خود نه

«وجود» است و نه «حیات» بلکه عملی است «عقلی‌مسلکانه» و بنابراین در مقابل «وجودِ» نازنین و معصوم خواهد بود، زیرا اگر عقلی‌مسلکی (یا خرد) بنابه رأی این فیلسوفان در برابر «وجود» نازنین و معصوم (و از جمله وجود افعی‌ها و بمبها) واقع باشد، آن‌گاه وسیله‌ای در دست نیست که بدان از این وجود دفاع کنیم و یا آن را محکوم گردانیم و یا حتّی آن را به وجهی از وجوه تعریف کنیم، زیرا گمان بر این است که هر تفکری باید از وجود «به در رود» تا اینکه در جانب «عقلی‌مسلکی» واقع تواند شد، تو گویی برای اندیشه کردن می‌توان از بودن باز ایستاد.

در حقیقت، انسان (تا اندازه‌ای که از سایر موجودات روی زمین متمایز است) همان خرد است؛ و خرد (در اصل و به تمامیّت خویش) شناخت مطلق است؛ مطلق مضمون اساسی خرد است و طبیعت و کارهای آن را تعیین می‌کند. فصل ممیّز انسان و حیوان نه دانستن یک درخت، بلکه معنی «مطلق» است (چه آشکارا و چه مضمر)؛ از این معنی است که همهٔ سلسله مراتب ارزشها و بنابراین هر نوع تصوّر از جهان منسجم برآمده است. خداوند تعالی «محرّک لایتحرّک» همهٔ عملهای روح است، حتی هنگامی که انسان (به منزلهٔ عقل جزوی) مدّعی می‌شود که میزان خداوند است.

گفتن این که انسان میزان همهٔ اشیاء است، بی‌معنی است مگر از این معنی آغاز کنند که خداوند میزان انسان است، یا مطلق میزان نسبی است، یا عقل کلّی میزان وجود جزوی است؛ آنچه به وسیلهٔ الهیت معیّن نشده و بنابراین متوجّه الهیّت نباشد، به تمام معنی انسانی نخواهد بود. زمانی که آدمی از خود یک معیار می‌سازد و از این که عیار او را بگیرند، ابا می‌ورزد و یا به تعریف می‌پردازد و از این که امر ماوراء او که همهٔ معنی را به او می‌بخشد، او را تعریف کند، استنکاف می‌ورزد، آن‌گاه همهٔ نشانه‌های انسانی ناپدید می‌شود؛ امر انسانی با بریدن از الهیت فرو می‌شکند.

در این روزگار، ماشین میزان آدمی واقع شده و لذا تو گویی میزان خداوند

نیز گشته است، گرچه این امر به طریق وهمی شیطانی باشد؛ در نزد ذهنهای «پیشرفته» فنّ و علم تجربی است که طبیعت انسان را به انسان املا می‌کند و همین هاست که حقیقت را و یا چیزی را که در آگاهی جای آن را غصب کرده است، پدید می‌آورد (این سخن را برخی از روی بی‌شرمی بر زبان آورده‌اند). از این که هست بیشتر سقوط کردن و بیشتر دچار انحراف ذهنی شدن و از خویشتن خویش منسلخ گردیدن و به عقل و منش آزاد خویش جفا کردن بعید است؛ به نام «علم» و «نبوغ بشری»، آدمی می‌پذیرد که ساختهٔ چیزی شود که خود ساخته است و فراموش می‌کند که کیست، چندان که پاسخ این پرسش را از ماشینها و قوای کور طبیعت می‌جوید؛ صبر کرده است تا جایی که دیگر کاره‌ای نیست و اکنون مدّعی است که خود خالق خویشتن است. سیلابی او را درربوده است و وی مفتخر است که در برابر آن سیلاب مقاومت نمی‌تواند کرد.

چنان‌که مادّه و ماشین کمّی هستند، آدمی نیز کمّی می‌گردد: امر انسانی از این پس همان امر اجتماعی خواهد بود. فراموش می‌کنند که آدمی هر گاه عزلت اختیار کند دیگر اجتماعی نیست، حال آنکه اجتماع هر چه کند (و از خود قادر نیست کاری کند) باز ممکن نیست که بشری نباشد.

❖

مسئلهٔ تعقّل را جنبهٔ دیگری نیز هست و این بار در قلمرو دین: برخی کسان از امعان نظر معنوی (که همواره با استدلال عقلی اشتباه کرده می‌شود) انتقاد می‌کنند به این عنوان که مستلزم «اراده»ای است معطوف به راه بردن در اسرار الهی، تو گویی که این تناقض نیست که «اراده» را به خرد محض که نفس مشاهدت است، نسبت دهند. آنان که به بیان این اعتراضها می‌پردازند «معرفت مابعدالطّبیعی» را تنها در تجربهٔ جذبه‌آمیز می‌پذیرند و یا در لطفی که به طور اتّفاقی بر اثر فنای نفس کسی که متحمّل ریاضت شده است، شامل

حال او خواهد شد. ولی در عمل و در تحلیل نهایی، این به آن معنی است که تمایز بین حقیقت و خطا را به بحث اراده و لطف برمی‌گردانند[۲۲]. اگر معرفت هیچ نیست و اگر تنها لطفِ روشنی‌بخش است که (به شرط تحمّل ریاضت) یقین وجود شناختی به اضافهٔ حقّ این که از آن یقین سخن بگویند، خواهد بخشید، آن‌گاه چنین سخنی به چه کار می‌آید، زیرا اگر عقل هیچ کاره است، قوّه‌ای در کار نخواهد بود که آن سخن را دریابد. برخی عنصر عقلی را تابع عنصر «وجودی» یا عنصر «زیستی» می‌گردانند و بی‌گمان قصد آنان این است که از «سهولت محض» پرهیز کنند و از برتری ارادهٔ اخلاقی و سرّ الهی بر آنچه «نظرپردازیها»ی صرفاً بشری می‌انگارند، دفاع نمایند امّا این گروه فراموش می‌کنند که یک سخن اگر راست است، از آن نیست که به توسّط کسی بیان شده که بالاترین درجات ریاضت را تحمّل کرده است، بلکه تنها از این است که با واقعیّت مطابق می‌افتد. پذیرفتن یک حقیقت معقول و قابل ابلاغ به دیگران، وابسته به معیارهای ظاهری کم و بیش حدس‌آمیز نتواند بود. تمایل به کم قدر ساختن و «بشری گردانیدن» عقلِ عقل همواره نوعی «غریزهٔ صیانت ذات» را نشان می‌دهد، یعنی طلب نگاه داشتن امری بشری در برابر عنصر «غیربشری» که در حقیقت نهفته است؛ از اینجا می‌توان به تبیین آن متناقض نمای متداول دست یافت که چگونه نوعی تواضع، زبان گویای نوعی غرور جمعی واقع تواند شد؛ فی‌المثل می‌گویند که هر کس از الطاف قدسی و جذبه‌آمیز شمّه‌ای درک نکرده است دربارهٔ حقایق الهی بالبدیهه سخن نتواند گفت و درحالی‌که از عجز شخصی خودآگاه‌اند، هر نوع حکمتی را که از یک چارچوب دینی خاصّ بیرون است، حقیر می‌انگارند. اگر این کار به طور کلّی به نام دفاع از یک اصل عقیدتی و بدون توجّه به مضمون آن حکمت خاصّ صورت می‌گرفت، معذور بودند؛ اما وقتی وارد بحثهایی می‌شوند که صرفاً سؤال‌انگیز است، دیگر معذور نیستند. تناقض بدوی که از اینجا پیش می‌آید، آن است که خرد را با این سرزنش که خرد، لطف ریاضت‌آمیز و جذبه‌انگیز

نیست، رد می‌کنند نه با رجوع به چنان لطف، بلکه با رجوع به نفس خرد؛ و چه باید گفت دربارهٔ بی‌خردی‌ای که مدّعی خویشاوندی با ولایت است تا وانمود کند که خرد را ارزشی نیست؟ به همین سان بسیار آسان است، اگر چه هیچ بزرگوارانه نیست، که کسانی را که خردمندتر از ما هستند به «غرور» متّهم کنیم، یا وقتی خردی برتر را درنمی‌یابیم با «کودکانه» خواندن آن تشفّی خاطری بجوییم، چنان‌که گاهی (بدون هیچ تواضعی) در برابر تفکّر هندو چنین می‌کنند؛ اما این راست است که همگی این امور از خصوصیّتهای طبیعت بشری است. بحث ما در این نیست که غرور عقل‌مدارانه، یعنی اراده‌ای که حقّ خرد محض را غصب می‌کند و چندان جاه‌طلب است که تمنّای دیدن آنچه را که عقل جزوی نتواند دید، در سر می‌پرورد، وجود ندارد، بلکه می‌گوییم وجود این نقص این حقّ را به ما نمی‌دهد که رؤیت برخی حقایق را ممتنع اعلام کنیم، حقایقی که بر مبانی خاصّ که اکثر مردمان درنمی‌یابند، اصولاً قابل درک هستند.

علم برین یقیناً (به شرط اینکه واقعی یعنی ثمرهٔ «مشاهدت» و نه صرفاً «مقالی» باشد) بر اثر ریاضت کشیدن ژرف‌تر می‌گردد، چه ریاضت به طریق خاصّ خود به انتقال از «دانستن» به «بودن» و از نظر به تحقّق مدد می‌رساند، چنان‌که ریاضت نیز به نوبت خویش بر اثر معرفت ژرف‌تر خواهد گشت، اگر انسان قابلیّت معرفت را واجد باشد؛ در غیر این صورت ریاضت عرفان به بار نتواند آورد (بلکه شرط شکفتن آن است)، زیرا دامنهٔ وعاء انسانی را هیچ نوع انضباط دگرگون نتواند کرد، هر چند بی‌شک در طیّ سلوک روحانی تحوّلاتی پدید تواند آورد که به معجزه شبیه است. محک زدن یک عمل ریاضت‌آمیز بر حسب ثمره‌های ممکن آن نسبت به معرفت قدسی، آشکارا کار بیهوده‌ای است، چه این کار شخص را وامی‌دارد که در صفات قهرمانانهٔ بسیاری از اولیاء تردید روا دارد و برعکس، باز کار غیرمنطقی است هرگاه معرفت قدسی را به شروط اراده یا اخلاقیّات که نسبتاً عَرَضی هستند، منوط بشمرند، زیرا که

معرفت تنها مستلزم یقین ذاتی است، یعنی به نفس معقولیّت و بداهت خود را نشان می‌دهد و نه به وسیلهٔ شروط عَرَضی. این معنی را چنین نیز می‌توان بیان کرد: اگر معرفت یک لطف باشد، هدیه‌ای است آزاد و اگر آزادانه بخشیده می‌شود، حقیقتاً به وجههٔ نظر اراده وابسته نتواند بود، چه در غیر این صورت لازم است نتیجه بگیریم که لطف محصول وجههٔ نظر اراده است؛ باز به زبان دیگر، اگر معرفت از لحاظ ذهنی منوط به یک شرط عرضی مانند ریاضت کشیدن نتواند بود، حقیقت نیز به نوبت خویش ممکن نیست که از لحاظ عینی به یک شرط عَرَضی مانند تعلّق آن به یک پدیدار ذهنی، یعنی کمال یک شخص خاصّ در امر ریاضت وابسته باشد. وانگهی اگر از طرفی بپذیریم که ریاضت تمهیدی است برای جلب لطف (تمهید به معنی شرط منطقی و نه علّت موجده)، از طرف دیگر باید دانست که امعان نظر مابعدالطّبیعی که مستقیم و بنابراین «تحقّقی» است، مستلزم نوعی انقطاع است از دنیا و «من» و ثانیاً و بالعرض مستلزم ریاضتی است موافق با طبیعت خاصّ خویش و همین جا تکرار کنیم که امعان نظر معنوی را با «ترمزها»ی ذهنی مانند «اصل عدم تناقض» یا «قانون علّت کافی» و امثال این دو مطلقاً کاری نیست، هر چند که در طراز ذهن، منطق شأن خاصّ خویش را حائز است و هر چند که از یک زاویهٔ نظر دیگر این قوانین ترجمان برخی جنبه‌های حکمت الهی هستند.

به اعتباری[۲۳]، ممکن است که آدمی چیزی بخواهد که خداوند نمی‌خواهد، امّا به هیچ وجه ممکن نیست که آدمی چیزی بداند که خداوند نمی‌داند. رذیلت همواره از اراده برمی‌خیزد، اما خطا بماهو خطا از علم برنتواند خاست؛ بنابراین یک عنصر برخورداری از، یا یگانگی با، خداوند یا عنصری که «فوق طبیعی» است و نه‌تنها بشری، در ذات عقلِ عقل هست و این خود به طریق اعلی و اشرف نشانگر تمایز بین علم و اراده خواهد بود. گفتن این که عقلِ عقل در اسرار الهی نفوذ تواند کرد (صرفاً به این سبب که واجد

آثاری از آن اسرار در جوهر خویشتن است) به آن معنی نیست که بر «اکتناه» آن اسرار قادر است، چه خداوند تعالی غیرمتناهی است و آینه همان چیزی نیست که در آینه منعکس می‌گردد، چنان‌که «ابن» نیز غیر از «اب» است. در حقیقت این عقلِ عقل نیست که راه به خدای تعالی می‌برد، بلکه خدای تعالی است که ساری و نافذ در عقلِ عقل است؛ احدی نخواهد توانست که خدای را برگزیند مگر آنکه خود بوسیلهٔ او برگزیده شده باشد.

## یادداشتها

[۱]کبیر نه تجسّد یک صورت یا نظریّه بلکه تجسّد یک معنی و یا یک تحقّق معنوی است؛ او یک نوع مظهر استثنایی اما ضروری علقهٔ غیرصوری در بین بهکتی هندوان و مذهب محبّت مسلمانان است؛ چنین موردی در مکانی نظیر هند که درعین حال هم سرزمین برهمنان و هم سرزمین مسلمانان است، ممکن نبوده است که واقع نشود. به عبارت دیگر، بهکتی کبیر استثنایی است زیرا که فارغ از چارچوب صوری خاصّ است و ضروری است زیرا که اقلیم معنوی هند و بالاتر از آن، بیکرانگی قدرت الهی ظهور آن را اقتضا کرده است. خوانندگانی که با نوشته‌های ما آشنا هستند از اینکه مثالهای خود را از جهان هند برمی‌گزینیم، متعجّب نخواهند شد. این جهان علاوه بر اهل مشاهدت بودن مردمانش و مابعدالطّبیعی بودن حکمتش، نوعی خلاصه یا جمع همه گونه امکانهای معنوی را عرضه می‌دارد چندان که می‌توان به آسانی از «معجزهٔ مذهب هندویی» سخن گفت.

[۲]غربزدگان اهل بدعت (یا نرم‌تنان شبه متفکّر) را با محترم‌ترین حجّتهای سنّت ودایی در یک طراز می‌نهند؛ «وسعت ذهن» که امروز از آن دم می‌زنند چیزی نیست جز برخورداری از خطا و بی‌خردی.

[۳]مذهب هندویی با همه «انعطاف‌پذیری» مفاهیمش، همه چیز را «نمی‌بلعد»، چه در غیر این صورت مذهب جینی و بودایی به جای آن که از چارچوب رسمی مذهب هندو کنار نهاده شوند بایستی که به عنوان دَرْشَنَه‌ها (نظرگاههای رسمی) پذیرفته می‌شدند؛ از طرف دیگر، وسعت مذهب رسمی هندو چنان است که («در حاشیه» و بدون هیچ نوع بدعت نهادن) خصلت آسمانی بودا و پیام وی را تصدیق می‌کند.

[۴]در درون دینهای توحیدی، مشرب عرفان ناگزیر وجوهی از بدعت ظاهری از خود نشان می‌دهد، چه تفاوت کیفی ضرورتاً جنبه هایی از تعارض را آشکار خواهد ساخت.

[۵]اگر ابن رشد از وحدت عقل سخن می‌گوید و به نظر می‌رسد که خلود نفس فردی را منکر است، حقّ با اوست، به این معنی که یک عقل کلّی واحد بیشتر وجود ندارد (چنان که عقول جزوی از آن روشنی گرفته‌اند) و جزء حسّی نفس نیز در واقع فانی خواهد شد؛ امّا

مخالفان ابن رشد هم راست می‌گویند چه تشعّب عقول و خلود شخص انسانی واقعیّت مسلم است. خصلت نظرگاه خاصّتاً فلسفی یا منطقی (قطع نظر از ملاحظات مربوط به مصلحتهای روحانی) این است که از آشتی دادن حقایق متعارض عاجز است، عجزی که از نفس ذات عقل جزوی نشأت می‌گیرد.

[۶] چه باید گفت دربارهٔ دستگاه «مابعدالطّبیعه»ای که تجربهٔ بشری را در مرکز واقعیّت می‌نهد (چنان که گویی خرد ما به ما اجازه نمی‌دهد که از این حد فراتر رویم) و با مفاهیمی به شدّت ذهنی و تخمینی مانند «دل‌واپسی» سر و کار دارد.

[۷] این است آنچه که کانت با ساده‌دلی عقلی مسلکانه خود پیش‌بینی نمی‌کرد. بنا به رأی او هر شناختی که به معنی تنگ و بستهٔ کلمه عقلی نباشد، صرفاً پرمدعایی و هیجان خیالی است (Schwärmerei)؛ امّا خود این رأی است که پرمدعاست. خیال‌ورزی و گزافه‌اندیشی و نامعقولی صفت مدرسیان قرون وسطایی نیست، بلکه صفت عقلی مسلکان است که با استدلالهای خنده‌دار و غالباً اسف‌انگیز، به هر چه که نمی‌فهمند، اعتراض می‌کنند. با ولتر و روسو و کانت بی‌خردی بورژوایی (یا متعلّق به صف اجتماعی ویشیه بنا به اصطلاح هندوان) به یک «تعلیم» تبدیل شد و در «اندیشهٔ» اروپایی مستقر گردید و از طریق انقلاب فرانسه به ولادت یافتن نوعی «فرهنگ» کمّی که علم و صنعت حاکم بر آن است، انجامید. نموّ غیرطبیعی ذهن در نزد انسان «فرهیخته» از این به بعد فقدان ژرف‌اندیشی معنوی را جبران ساخت؛ ادراک مطلق و حقایق مصدری در نوعی تجربی‌مسلکی میانه حال که همراه بود با نوعی عرفان دروغین که خود را «تحصّلی» یا «انسانی» نشان می‌داد، مستغرق گردید. برخی شاید ما را ملامت کنند که چرا به جای خاموشی گزیدن زبان به اعتراض گشوده‌ایم، امّا می‌گوییم که آیا فیلسوفانی که بی‌شرمانه به حکمت قرون و اعصار بی‌شمار می‌تازند مگر خاموشی گزیده‌اند تا ما نیز سخنی نگوییم؟

[۸] اگر انسان برخوردار از هیچ صفت مطلق نمی‌بود، آن‌گاه سعادت و شقاوت وی معنی نمی‌داشت.

[۹] وراء وجود (یا لاوجود) واقعیّت لابشرط است مطلقاً، حال آنکه وجود، واقعیّت است از این حیث که خود را متعیّن می‌گرداند تا اینکه پدیدار آید و به این طریق خدای شخصانی خواهد بود.

[۱۰] در «می‌اندیشم پس هستم» همه چیز گم شده است، چه آگاهی از هستی تابع تجربهٔ اندیشیدن واقع شده است؛ هستی که به ابهام گرایید، اندیشه را با خود به سراشیبی می‌برد، زیرا که اگر اثبات هستی ضروری باشد، همچنین ضروری است کارسازی خرد را و بنابراین صحّت استنتاج چیزی از چیزی را (که با کلمهٔ ergo نشان داده می‌شود) ثابت

کنند. رنه گنون که هنر بزرگ او این بود که به مفاهیم تعقّل و تعبّد معنی راستین و جامع آنها را بازگردانید، یک بار در نامه‌ای خطاب به ما دربارهٔ «می‌اندیشم» (cogito) چنین نوشت: «برای دریافتن همهٔ آنچه که در گفتار دکارت (می‌اندیشم پس هستم) مستتر است، باید به تقلیل مضاعفی که از اینجا پیش می‌آید، توجه کرد: اوّلاً «من» به صرف نفس (منهای بدن) تقلیل داده شده است و ثانیاً نفس خود به فکر تقلیل داده شده است (یعنی به «جوهری که همهٔ طبیعت آن منحصراً در اندیشیدن خلاصه شده است»؛ تمایزی که دکارت بین جوهر و صفات اوّلیّهٔ آنها قائل شده است، گویا در درجهٔ نخست تمایزی لفظی است، زیرا در نزد وی صفت اوّلیّه کاملاً نمودار ذات و طبیعت جوهر است). بحث فراوانی کرده‌اند در این باره که جملهٔ دکارت را آیا واقعاً باید به عنوان یک برهان و یک رشته استدلال در نظر گرفت یا نه؛ کلمهٔ ergo به نظر نمی‌رسد که اجازهٔ تفسیر دیگری دهد جز اینکه سخن از یک استنتاج است. همین اعتراض را دربارهٔ «برهان وجودشناختی» که معروف است، می‌توان طرح کرد؛ آنچه که در این برهان صحیح و از لحاظ مابعدالطّبیعه معتبر است، عبارت است از تصدیق «هستی هست» که استدلالی در آن راه ندارد. در اینجا می‌توان از مسئلهٔ فلسفی بیهوده‌ای که به نام «مسئلهٔ معیار حقیقت» می‌خوانند، یاد کرد یعنی از این مسئله که آیا هیچ نشانهٔ خارجی وجود دارد که از روی آن بتوان حقیقت را به طور خطاناپذیر بازشناخت؟ این مسئله جزء مسائلی است که حلّ ناشدنی هستند، چه اصلاً مسئله نیستند».

[۱۱] این کلمه که ما ارتجالاً به کار بردیم، از آن جهت که معرفت برین از وجود منبسط و حتی از وجود برمی‌گذرد، کلمه‌ای نارساست. گنون در نامه‌ای که قسمتی از آن را آوردیم، تأکید کرده است که «در نزد مابعدالطّبیعهٔ محض، استدلال عقلی چیزی نیست مگر نوعی بیان بیرونی (که از این حیث ضرورتاً ناقص و نارسا خواهد بود) و هرگز در معرفت مابعدالطّبیعی تأثیری نتواند کرد، چه معرفت مذکور همواره باید از تعبیرهای متعلّق به خود خویشتن را جدا نگاه دارد؛ و تعبیر و بیان به هر صورتی که باشد، چیزی نیست مگر رمزی از آنچه که فی نفسه قابل انتقال نیست».

[۱۲] ناتوانی ذهنی گاهی با حدّت فهم و درک جمع می‌شود؛ کوره دار (Cur'e d'Ars) برخلاف رأی متداول هرگز کندذهن نبوده است؛ از طرف دیگر تجربه با کمال بی‌رحمی ثابت می‌کند که زیرکی ذهنی چه بسا همراه نباشد با خردمندی، که از اینجا برمی‌آید که تندذهنی را فی‌نفسه با خرد راستین نسبتی نیست.

[۱۳] این نوع نگریستن به امور به آن معنی است که بین مباحث مکاتب هندو مثلاً و مکاتب فلسفی فیلسوفان امروز تفاوتی نیست؛ در واقع تفاوت بنیادی بین این دو وجود دارد، چه

هندوان مستقیماً به سنّت و یک مذهب تعبّدی رسمی تعلّق داشته‌اند که می‌کوشیدند به بهترین نحو آن را اثبات کنند و همان سنّت و مذهب تعبّدی رسمی ضامن الهامات متفکّران بوده است، حال آنکه متفکّران امروز درست برعکس به بحثهایی می‌پردازند که مبتنی است بر هیجانی که نسبت به گریختن از هر «اندیشهٔ پیشینی» در سر می‌پرورند و از این است که هر نوع مذهب تعبّدی و «جزمی‌مسلکی» و موازین کتابی را مردود می‌شمارند. همچنین مردمان فرق اساسی بین تمدّنهای سنّتی و تمدّن امروز را درنمی‌یابند، چه به نظر آنان تمدّنهای سنتی نیز مانند تمدّن امروز گرفتار شروری بوده است، حال آنکه هیچ گونه جامع مشترکی بین تمدنی که اصولاً شرّ «است» و تمدّن دیگری که برخی شرور گریزناپذیر را «دربردارد»، موجود نتواند بود. مسیحیّت هم مانند دیگر تمدنهای سنّتی است، امّا تمدّن امروز مسیحیّت نیست؛ تمدّن امروز یک «دین رنجور» نیست، بلکه «ضد دین» است.

[۱۴] در هر قلمرو «کیفیّت» از «مطلق بودن» برمی‌خیزد؛ بدین سان یک کار هنری را به این چشم نمی‌بینند که حوادث و عوارضی را ثبت کرده است، بلکه می‌خواهند که ذوات و حقایق اشیاء را منعکس نماید.

[۱۵] فی‌المثل گفته‌اند که اینشتین، همانند گالیله و نیوتن پیش از وی، در جهان‌نگری انقلابی پدید آورده است و مفاهیم معمولی که وی آنها را دگرگون ساخت (مفاهیم زمان و مکان و نور و مادّه) «به همان خامی مفاهیم قرون وسطایی بوده‌اند»؛ چه چیزی تضمین می‌کند که مفاهیم اینشتین نیز پس از این خام و ساده‌لوحانه شمرده نشود، چنان که می‌توان گفت که در علم لهوی هرگز از دور باطل «ساده‌اندیشی» یا «خامی» گریزی نتواند بود. وانگهی چه کاری ساده‌لوحانه‌تر از گنجاندن کلّ عالم در چند فرمول ریاضی و سپس شگفت‌زده شدن از یافتن این که همواره عنصری ظاهراً «نامعقول» و گریزنده وجود دارد که با هیچ کوششی به چنگ نتواند افتاد. به ما خواهند گفت که همهٔ دانشمندان بی‌خدا نیستند، امّا بحث ما در این نیست. بحث ما این است که بی‌خدایی جزء ذات علم امروز است، یعنی در اصول موضوعه و روشهای آن رخنه کرده است. نظریّه‌های اینشتین دربارهٔ جرم و فضا و زمان به نحوی است که شکافهای موجود در عالم مادّی را آشکار می‌گرداند، امّا از این نظریّه‌ها تنها یک دانشمند علم مابعدالطّبیعه بهره تواند برد؛ علم ناآگاهانه کلیدهایی فراهم می‌سازد، اما خود از آن طرفی نتواند بست، چه تعقّل حقیقی را با چیزی ماوراء آن نمی‌توان عوض کرد. نظریّهٔ «نسبیّت» ضرورتاً «نمودار» برخی وجوه مابعدالطّبیعه تواند بود، امّا فی‌نفسه نظرگاه برتری را نمی‌گشاید؛ این که هندسهٔ اقلیدس را در نظریهٔ اینشتین به نادرستی نسبی می‌گردانند، نشانگر همین معنی است. از

یک طرف نظرگاه فلسفه به حقوق علم دست می‌اندازد و از طرف دیگر نظرگاه علم به حقوق مابعدالطّبیعه دست‌اندازی می‌کند. دربارهٔ آن اصل موضوع اینشتین که از یک نوع مطلق فوق ریاضی سخن می‌گوید، این مطلق به ماوراء آگاهی تعلّق ندارد: این مطلق فراتر از خود ما نیست و علّت خرد ما نتواند بود؛ «خدا»ی اینشتین نابینا می‌ماند چنان که جهان نسبی‌شدهٔ او همین جهان جسمانی می‌ماند: می‌توانستیم گفت که آن هیچ و پوچ است. علم امروز (اصولاً و نه از روی اتّفاق) دربارهٔ معجزهٔ آگاهی و آنچه به آن تعلّق می‌یابد، از کوچکترین ذرّهٔ آگاهی موجود در آفرینش گرفته تا خرد محض فراشخصانی، چیزی ندارد که به ما بیاموزد.

[۱۶] بنا به رأی کانت، جزمی‌مسلکی «پویهٔ جزمی عقل محض است بی‌آنکه قبلاً دربارهٔ طاقت آن به نظر انتقادی نگریسته باشند» و یا «نوعی فلسفه ورزیدن (Vernünfteln) از روی سهل‌انگاری است دربارهٔ آنچه آدمی چیزی از آن نمی‌فهمد». این سخنان از یک طرف تصویر شخصی را تداعی می‌کند که فنّ شنا نمی‌داند و در عین حال می‌کوشد که بی‌یاری دیگران از آب به در آید و از طرف دیگر اقرار است به نادانی و به بلاهتی که از آن یک قانون کلی و نوعی شبه‌عرفان ساخته‌اند؛ در واقع، چه چیز نامعقول‌تر از اینکه بدین سان وجود خرد را در نزد دیگران نفی کنیم، کاری که خود نمونه‌ای تامّ و تمام از «جزمی‌اندیشی» است و سهل‌انگاری.

[۱۷] در همین رده از اندیشه‌ها باید از جنونی یاد کرد که بدان نقّاشان و داستان‌نویسان را با متافیزیک درمی‌آمیزند و یا اینکه در نزد کسانی مانند سزان و داستایوسکی ژرفاهای خیالی و یا همه‌گونه کیفیّتهای عجیب و غریب جستجو می‌کنند؛ در قلمرو معنویّت، «هنرمند» بودن بکلّی چیز دیگری است، اگر که اصلاً جایز باشد این لفظ را در آنجا به کار برد. در قلمرو معنویّت، هنرمند بودن یعنی از بینش بیواسطه نسبت به صفتهای کلّی موجود در پدیدارها و نسبت به «تناسبها» و «آهنگها» در مرتبهٔ برین، برخوردار بودن.

[۱۸] بدیهی است که برخی تعلیمها ژرف‌تر از تعلیمهای دیگرند اما این تفاوت در اینجا مورد بحث نیست، چه تفاوتِ سطح ربطی به «ترقّی» ندارد، مخصوصاً که این تفاوت مستقلّ از توالی زمانی نیز هست. مذهب ارسطویی نوعی «برونی گردانیدن» مذهب افلاطونی است یعنی آن تعلیم که خط فیثاغورس ـ سقراط ـ افلاطون ـ افلوطین نمودار آن باشد. قرون وسطی گه‌گاه به برتری افلاطون بر ارسطو واقف بوده است؛ بدین سان قدّیس بوناونتورا «حکمت» را به افلاطون و «علم» را به ارسطو نسبت داده است.

[۱۹] فی‌المثل به نظر هایدگر مسئلهٔ «وجود» در تحقیقات افلاطون و ارسطو به بن‌بست رسید» و «آنچه در ابتدا به کوشش والای اندیشه از پدیدارها فراچنگ آوردند، دیری است که به

ابتذال گراییده است» (کتاب وجود و زمان)، ولی این فکر که افلاطون و ارسطو به واسطهٔ «تفکّر»، هستی‌شناسی خویش را کشف کرده باشند اولاً بالذّات مردود است؛ حداکثر این است که این دو فیلسوف در جهان یونانی مفید تشخیص دادند که هستی‌شناسی را به قالب نگارش درآورند. هایدگر نیز مانند همهٔ فیلسوفان امروز بعید است که از شأن «اشارتی» و «تمهیدی» اندیشیدن در علم مابعدالطّبیعه هیچ باخبر باشد و عجب نیست که این نویسنده به عنوان یک «متفکّر» با سوءتعبیر کارکرد بهنجار اندیشه بایستی که نتیجه بگیرد: «قضیه قضیهٔ جُستن و پیمودن طریق طریقی یگانه است و یا طریقی نیکو است تنها پس از این می‌توان قضاوت کرد» (همان موضعی ضد مابعدالطّبیعی‌تر از این بسختی قابل تصور است. همیشه همان پیشداوری در کار است که «عقلِ عقل» را که در حقیقتِ خود کیفی است معروض فراز و نشیب‌های کمیّت قرار می‌دهند و یا به عبارت دیگر هر کیفیّتی را از مرتبهٔ مطلق به مرتبهٔ نسبی متنزّل می‌گردانند. این تناقض کلاسیک فیلسوفان است: حکم می‌کنند که دانستن نسبی است ولی به نام چه چیز می‌توان چنین حکم کرد؟

[۲۰] به عنوان مثال، چه حسنی در نظر صحیح شلینگ دربارهٔ امعان نظر معنوی و برگذشتن از نسبت ذهن ـ عین در «مطلق» می‌توان دید، وقتی که نظر او ملازم است با وعدهٔ نوعی دین دروغین فیلسوفانه سطحی آمیخته به نوعی ذوق‌گرایی «کلاسیک» و یا «آکادمیک» به سبکی بس پیش پا افتاده؟ به جای عبارت دکارتی «می‌اندیشم پس هستم» عبارت من دوبیران را آوردن که «می‌ورزم، می‌خواهم، هستم» و یا «هستی‌شناسنده» (Sum cogitans) هایدگر و امثال آن را ذکر کردن، یک امر کاملاً ذوقی و یا وهمی است؛ در همهٔ این عبارتها آنچه که هست، تنها بی‌خبری‌ای است که از خود بی‌خبر است، جای این سؤال هست که چرا فکر و یا عمل نسبت به این حس یا آن حس برهان بهتری شمرده شده است؛ درست خود خرد است که به ما نشان می‌دهد بسیاری چیزها بدون اندیشیدن، ورزیدن و یا خواستن هستند زیرا وقتی می‌بینیم که سنگها هستند حاجت نیست که به اندیشه و یا عمل به عنوان برهان هستی خویش بیاویزیم، البته به شرط آنکه اعتبار عینی هستی خود را یقینی بدانیم. درواقع به واسطهٔ لغزش‌ناپذیری «عقلِ عقل» آن را یقینی می‌دانیم و در این موضوع جای بحث نیست چنان که در این باره که آیا ما دیوانه‌ایم یا نه نیز بحث نمی‌کنیم. فیلسوفان مایل هستند که دستگاههای خود را برپایهٔ نبود این یقین استوار گردانند، یقینی که شرط ناگزیر هر دانستن و حتی هر اندیشیدن و هر ورزیدنی است.

[۲۱] فی‌المثل کی‌یر که‌گور و نیچه و کلاگس و امثال آنها.

[۲۲] گفتن اینکه لطف «موهبت آزاد» است یعنی اینکه ما اسباب آن را نمی‌شناسیم مگر اینکه

بخواهیم کار گزافه را به خدای‌تعالی نسبت دهیم. عین این سخن دربارهٔ «گزافی بودن» آفرینش نیز صادق است.

[۲۳] «به اعتباری»، زیرا اگر راست باشد که خدای‌تعالی معصیت را نمی‌خواهد، نهایتاً هیچ چیز نیست که خارج از ارادهٔ الهی واقع شود. خداوند تا جایی که شر جزء ضروری در تعادل تکوینی باشد «شرّ را اراده می‌کند»؛ شرّ را از عالم باز بریدن عین نسخ و فسخ کردن عالم خواهد بود.